DEWAN PENGURUS DAERAH
PEMUDA THERAVADA INDONESIA
SUMATERA UTARA

DEPENDENT ORIGINATION
ASAL USUL YANG SALING BERGANTUNGAN

BHIKKHU DHAMMAVUḌḌHO MAHĀTHERA

PENERJEMAH:
YULIANA LIE PAÑÑĀSIRI, MBA

PENYUNTING:
ÑĀṆA SURIYA JOHNNY, S.E

PHOTOGRAPHER:
SUKIRWAN WONGSO VIJAYA, B.Sc

DESIGN COVER:
LINA DHAMMANARI

DESIGN LAY-OUT:
EMILIA PERTIWI CAHYA JAYANTI METTACARINI

SUMBER:
VIHĀRA BUDDHA GOTAMA
www.vbgnet.org

DIPUBLIKASIKAN OLEH:

DEWAN PENGURUS DAERAH PEMUDA THERAVĀDA INDONESIA
SUMATERA UTARA
www.patria.or.id

TABEL
PAṬICCA SAMUPPĀDA

INTERPRETASI 3 MASA KEHIDUPAN SECARA TRADISIONAL	ISTILAH-ISTILAH PALI	TERJEMAHAN BAHASA INDONESIA
KAMMA MASA LAMPAU	1) AVIJJĀ	KEGELAPAN BATIN
	2) SAṄKHĀRA	PENGKONDISI (UNTUK TUBUH JASMANI, UCAPAN & BATIN)
VIPAKA KEHIDUPAN MASA KINI	3) VIÑÑĀṆA	KESADARAN
	4) NĀMA-RŪPA	MENTALITAS-MATERI
	5) SAḶĀYATANA	ENAM LANDASAN INDERA
	6) PHASSA	KONTAK
	7) VEDANĀ	PERASAAN
KAMMA KEHIDUPAN MASA KINI	8) TAṆHĀ	NAFSU KEINGINAN
	9) UPĀDĀNA	KEMELEKATAN
	10) BHAVA	KEBERADAAN
VIPAKA KEHIDUPAN MASA MENDATANG	11) JĀTI	KELAHIRAN
	12) JARĀ-MARAṆA	PENUAAN-KEMATIAN (KESEDIHAN, RATAP TANGIS, RASA SAKIT, KEMURAMAN & KEPUTUS-ASAAN - KESELURUHAN MASSA PENDERITAAN)

NAMO TASSA BHAGAVATO
ARAHATO SAMMĀ SAMBUDDHASSA

<u>DEPENDENT ORIGINATION</u>
ASAL USUL YANG SALING BERGANTUNGAN

BHIKKHU DHAMMAVUḌḌHO MAHĀTHERA

PENDAHULUAN

Sumber-sumber dari topik asal usul yang saling bergantungan ini (Paṭiccasamuppāda) ditemui dalam berbagai Nikāya, khususnya Saṃyutta ke 12 dari Saṃyutta Nikāya, yaitu Nidāna Saṃyutta, yang berisi 93 Sutta-Sutta pendek; DN 15 (Maha Nidāna Sutta), MN 9 (Samma Diṭṭhi Sutta), dan MN 38 (Maha Taṇhā Sankhaya Sutta). Beberapa bagian kecil juga dapat ditemui di beberapa Sutta yang lainnya.

Apa Paṭiccasamuppāda itu? Paṭiccasamuppāda merujuk pada pemunculan (dan penghentian) yang saling berkaitan dari semua benda yang ada, yakni mereka muncul dan lenyap dikarenakan oleh sebab dan kondisi. Ini berarti semua benda yang ada adalah terkondisi dan tidak ada sesuatu apapun yang tidak berubah, kekal abadi. Secara khususnya, Paṭiccasamuppāda merujuk pada penderitaan, dan itulah tujuan utama dari khotbah-khotbah Sang Buddha yang membuat kita memahami penderitaan sebagai sifat alami dari segala keberadaan. Jadi diskusi dari Paṭiccasamuppāda dalam tulisan ini akan difokuskan pada Paṭiccasamuppāda tentang penderitaan (dukkha).

Rantai umum dari Paṭiccasamuppāda adalah rantai dari 12 mata rantai seperti yang ditunjukkan dalam tabel. Rantai tersebut dapat dibaca dengan 2 cara:
1) Samudaya – timbulnya penderitaan yakni timbulnya Avijjā mengkondisikan timbulnya Saṅkhāra; timbulnya Saṅkhāra mengkondisikan timbulnya Viññāṇa; …(dan seterusnya)… timbulnya Jāti mengkondisikan timbulnya Jarā-Maraṇa (keseluruhan massa penderitaan). Timbulnya penderitaan merupakan Kesunyataan Mulia Kedua dan berhubungan dengan Puthujjana (orang biasa).
2) Nirodha – lenyapnya penderitaan yakni lenyapnya Avijjā mengkondisikan lenyapnya Saṅkhāra; lenyapnya Saṅkhāra mengkondisikan lenyapnya Viññāṇa; …(dan seterusnya)… lenyapnya Jāti mengkondisikan lenyapnya Jarā-Maraṇa (keseluruhan massa penderitaan). Lenyapnya penderitaan merupakan Kesunyataan Mulia Ketiga dan berhubungan dengan Arahat, yang telah mengakhiri lingkaran kelahiran, penuaan dan kematian (keseluruhan massa penderitaan).

Dari Paṭiccasamuppāda tentang penderitaan yang khusus ini, Sang Buddha kemudian mengformulasikan hukum kesunyataan dari Paṭiccasamuppāda (Idapaccayatà) yang digunakan untuk keberadaan segala sesuatu. Formula hukum kesunyataan yang berlaku untuk keberadaan segala sesuatu dibaca seperti ini:
"Bila ini ada, itu akan menjadi; dengan munculnya ini, itu muncul. Bila ini tidak ada, itu tidak akan menjadi; dengan berhentinya ini, berhentilah itu."

Maknanya adalah sebagai berikut:
Sesuatu yang telah ada membawa pada munculnya sesuatu yang lain. Jika sesuatu muncul, itu menyebabkan sesuatu yang lain muncul. Lalu, jika sesuatu itu tidak muncul, beberapa hal yang lain juga tidak muncul. Jika sesuatu lenyap, itu menyebabkan beberapa hal yang lain lenyap. Itulah hukum kesunyataan dari terkondisinya keberadaan segala sesuatu.

Dua Sutta yang berikut menunjukkan pentingnya topik dari Paṭiccasamuppāda. Di MN 28 (Maha Hatthipadopama Sutta), seperti yang diberitahukan oleh Arahat Sāriputta bahwa Sang Buddha telah berkata, "Dia yang melihat Paṭiccasamuppāda melihat Dhamma; Dia yang melihat Dhamma melihat Paṭiccasamuppāda." Dengan demikian, dari sini, kita melihat pentingnya Paṭiccasamuppāda, yakni jika kita memahami Dhamma, kita seharusnya memahami Paṭiccasamuppāda, dan sebaliknya.

Di Saṃyutta Nikāya 12.27 (Nidāna Saṃyutta) Sang Buddha berkata, "Sekarang, sejauh ini, para bhikkhu, ketika seorang siswa Ariya mengetahui Paṭiccasamuppāda, mengetahui munculnya Paṭiccasamuppāda, mengetahui lenyapnya Paṭiccasamuppāda, mengetahui jalan menuju lenyapnya Paṭiccasamuppāda, dia yang kita sebut siswa Ariya yang telah memenangkan pandangan, yang telah memenangkan pengetahuan, yang telah tiba pada Dhamma yang baik ini, yang melihat Dhamma yang baik ini, yang memiliki pengetahuan seorang yang terlatih, yang memiliki kebijaksanaan seorang yang terlatih, yang telah memasuki arus Dhamma, yang memiliki pengetahuan Ariya tentang kemuakan keduniawian, yang berdiri mengetuk pintu tiada-kematian." Dari Sutta ini kita melihat bahwa seseorang bisa mencapai pemasukan arus (Sotāpanna) dengan memahami topik dari Paṭiccasamuppāda ini. Jadi, kita dinasehati dengan baik untuk memberikan perhatian yang cermat dan mencoba untuk memahami topik dari Paṭiccasamuppāda ini.

Sekarang di Sutta SN 12.1.10, Sang Buddha berkata sewaktu Beliau masih seorang Bodhisatta (yakni sebelum Beliau tercerahkan sebagai seorang Buddha), Beliau merenungi sebab dari penderitaan dan memahami Paṭiccasamuppāda. Disebutkan secara khusus di dalam Sutta bahwa Beliau menggunakan Yoniso Manasikāra untuk merenungi. Yoni berarti kandungan atau sumber. Manasikāra berarti perenungan atau pertimbangan. Jadi Yoniso Manasikāra berarti

perenungan atau pertimbangan yang mengarah pada sumber dari masalah; terjemahan yang baik adalah penuh pertimbangan/perhatian.

Secara mendasar, penuaan dan kematian adalah penderitaan. Penuaan membawa pada penyakit. Penuaan, kesakitan dan kematian membawa pada kesedihan, ratap tangis, rasa sakit, kemuraman dan keputus-asaan, singkatnya, keseluruhan massa penderitaan. Penuaan, kesakitan dan kematian adalah 3 tanda yang dilihat Bodhisatta kita ketika Beliau masih belum meninggalkan keduniawian. Pertama, Beliau melihat seorang yang sangat tua, yang menderita dengan tanda tanda ketuaan – rambut putih, bungkuk, sangat lemah, ompong dan timpang. Kedua, Beliau melihat seorang yang sangat kesakitan, dengan rasa sakit dan rintihan, meratapi kesakitannya. Ketiga, Beliau melihat orang meninggal, membengkak dan tidak bernyawa. Ketiga tanda penderitaan ini muncul di diri Beliau, sesuatu dari masa lampau yang membuatnya ingin melepaskan kehidupan keduniawian dan menjadi seorang bhikkhu.

Kemudian, ketika Beliau bertanya pada diri sendiri apa penyebab dari penderitaan, Beliau ingin mengetahui penyebab dari penuaan dan kematian. Berhubung Beliau telah mengembangkan konsentrasi yang kuat dari Jhāna, yakni batin Beliau yang telah berkembang, dapat ditundukkan dan dikendalikan, hal itu menjadi cukup jelas bagi Beliau bahwa penyebab dari penderitaan adalah kelahiran. Kelahiran menyebabkan penuaan, kesakitan dan kematian. Kemudian Beliau bertanya pada diri sendiri penyebab dari kelahiran. Beliau menyimpulkan bahwa penyebab dari kelahiran adalah keberadaan, dan penyebab keberadaan adalah kemelekatan; dsbnya. Kemudian, Beliau memahami Paṭiccasamuppāda tentang penderitaan seperti berikut, dengan bergerak mundur dari urutan no.12 (penuaan dan kematian), maju sampai penyebab utama yaitu kegelapan batin. Ketika kita memadukan ketiga Sutta berikut yakni MN 28, SN 12.27 dan SN 12.10, kita bisa menyimpulkan bahwa sebelum Sang Buddha mencapai pencerahan penuh, Beliau telah mencapai tingkat kesucian Ariya. Hal ini sesuai dengan Sutta MN 4, MN 14, dan MN 81. Oleh karenanya, seorang Bodhisatta bisa juga menjadi seorang Ariya – yang membuktikan bahwa jalan Bodhisatta tidak terpisahkan dari jalan Ariya. Dalam kumpulan 4 Nikāya tertua yang dipercayai oleh banyak bhikkhu dan kaum terpelajar sebagai ajaran asli dari Sang Buddha, tidak ada perbedaan antara jalur Arahat dengan jalur Bodhisatta.

Demikianlah caranya Sang Buddha tiba pada pemahaman akan keseluruhan mata rantai dari Paṭiccasamuppāda tentang penderitaan. Kita akan menghadirkan penjelasan 12 mata rantai dari Paṭiccasamuppāda yang dimulai dari bawah (urutan 12) seperti yang dipahami oleh Sang Buddha sehingga bisa dipahami dengan cara yang sama. Pada masa sekarang ini, ada 2 interpretasi dari Paṭiccasamuppāda, yakni interpretasi satu masa kehidupan atau dari saat yang satu ke saat yang lainnya (menurut alm Y.M. Ñāṇavira & Acharn Buddhadasa) dan interpretasi tiga masa kehidupan atau secara tradisional,

berdasarkan pada Abhidhamma dan Kitab Komentar. Setelah menjelaskan ke-12 mata rantai dari Paṭiccasamuppāda ini, kita akan memahami bahwa masing-masing dari kedua penjelasan ini benar sampai pada batas tertentu, juga terdapat beberapa kesalahan dalam setiap interpretasi tersebut sampai pada batas tertentu.

PENJELASAN SETIAP RANTAI DARI 12 MATA RANTAI

(Seperti yang dapat ditemukan di SN 12.1.2 dan MN 9)

MATA RANTAI KE 12: JARĀ-MARAṆA/PENUAAN & KEMATIAN

Penuaan dan kematian didefinisikan sebagai berikut di dalam Sutta. "Apakah penuaan itu? Proses penuaan para makhluk di berbagai kelompoknya, lanjutnya usia, patahnya gigi, memutihnya rambut, berkerutnya kulit, menurunnya daya hidup, melemahnya kemampuan indera – Itulah penuaan." Jadi disini kita lihat bahwa penuaan merujuk pada penuaan yang biasa dialami seseorang.

"Apakah kematian itu? Lenyapnya para makhluk dari berbagai alam keberadaan, padamnya, berakhirnya, terberainya, hilangnya, matinya, habisnya waktu, terberainya kelompok kehidupan, – Itulah kematian." Kematian ini juga merujuk pada kematian yang biasa dari seseorang seperti yang kita ketahui.

Proses dari penuaan dan kematian ini juga menyebabkan munculnya kesakitan, kesedihan, ratap tangis, rasa sakit, kemuraman dan keputusasaan, yakni keseluruhan massa penderitaan.

MATA RANTAI KE 11: JĀTI/KELAHIRAN

Penyebab dari penuaan dan kematian adalah kelahiran. "Apakah kelahiran itu? Kelahiran para makhluk di berbagai alam keberadaan, kedatangan mereka dalam kelahiran, pengentalan (di dalam kandungan), pembentukkan, manifestasi dari kelompok kehidupan, perolehan landasan untuk kontak – Inilah kelahiran." Kelahiran yang kita pahami dengan cara biasa, yakni kelahiran dari suatu makhluk dari dalam rahim atau telur, dan lain-lain.

Dengan demikian, istilah-istilah kelahiran, penuaan dan kematian merujuk pada kelahiran, penuaan dan kematian yang biasa dari seseorang, yakni yang berhubungan dengan tubuh. Demikianlah, ia berlawanan dengan interpretasi bahwa kelahiran, penuaan dan kematian merujuk pada kelahiran, penuaan dan kematian dari sesuatu makhluk dalam batin (karena kita membentuk pandangan dari suatu makhluk dalam batin kita). Ini bukan sesuatu yang hanya terjadi dalam batin kita tetapi juga terhadap tubuh. Oleh sebab itu, ada sedikit kontradiksi dengan interpretasi satu masa kehidupan dari Paṭiccasamuppāda . Ini adalah hal pertama yang ingin kita pahami.

MATA RANTAI KE 10: BHAVA/KEBERADAAN

Penyebab dari kelahiran adalah Bhava. Bhava dapat diterjemahkan sebagai keberadaan/makhluk (keduanya dapat diberlakukan). "Apakah Bhava/keberadaan itu? Ada 3 jenis keberadaan: keberadaan alam lingkup-indera, keberadaan alam berbentuk, dan keberadaan alam tanpa bentuk." Dalam Pali disebut Kāmabhava, Rūpabhava, Arūpabhava. Jika kata makhluk yang digunakan, maka diterjemahkan sebagai, "Terdapat 3 jenis makhluk: makhluk alam lingkup-indera, makluk alam berbentuk, makhluk alam tanpa bentuk." Itu adalah penjelasan dari keberadaan/makhluk.

a.) Keberadaan yang disebabkan oleh kegelapan batin dan nafsu keinginan. Sekarang kita merujuk pada MN 43 untuk memahami Bhava sedikit lebih baik. Di dalam Sutta tersebut, Maha Kotthita, pengikut Sang Buddha bertanya pada Arahat Sāriputta: "Yang Mulia, bagaimana pembaruan keberadaan di masa mendatang dihasilkan?" Arahat Sāriputta menjawab, "Pembaruan keberadaan di masa mendatang dihasilkan melalui perasaan bersuka cita pada ini dan itu di pihak makhluk-makhluk yang dihalangi oleh kegelapan batin dan dibelenggu oleh nafsu keinginan."

Kemudian, Sāriputta ditanyai pertanyaan lain sehubungan dengan berakhirnya keberadaan. Beliau menjawab, "Dengan lenyapnya kegelapan batin, dengan munculnya pengetahuan sejati, dan dengan berhentinya nafsu keinginan, pembaruan keberadaan di masa mendatang tidak dihasilkan." Oleh karena itu, pembaruan keberadaan di masa mendatang tidak dihasilkan melalui lenyapnya kegelapan batin, dengan munculnya pengetahuan sejati dan dengan berhentinya nafsu keinginan. Kata nafsu keinginan sangat penting karena lenyapnya nafsu keinginan akan mengakhiri keberadaan (sesuai dengan Kesunyataan Mulia yang Ketiga).

b.) Keberadaan yang disebabkan oleh Kamma, Kesadaran dan Nafsu keinginan. Di AN 3.8.76, Ānanda bertanya pada Sang Buddha, "Bhante, orang berbicara tentang 'keberadaan, keberadaan', bagaimanakah keberadaan ini terjadi?" Sang Buddha berkata, "Seandainya saja, Ānanda, tidak ada alam lingkup-indera dan tidak ada Kamma yang akan berbuah, akankah muncul keberadaan apapun di alam lingkup-indera?" Ānanda berkata, "Tentu saja tidak, Bhante." Dan Sang Buddha berkata, "Dengan cara inilah, Ānanda, Kamma adalah ladangnya, kesadaran adalah benihnya dan nafsu keinginan adalah kelembaban. Bagi para makhluk yang dihalangi oleh kegelapan batin, dibelenggu oleh nafsu keinginan, kesadaran terbentuk di alam rendah. Demikianlah adanya kelahiran berulang-ulang di masa mendatang. Dengan cara inilah keberadaan dihasilkan, Ānanda."

Kemudian Sang Buddha meneruskan, "Kembali seandainya saja, Ānanda, tidak ada alam berbentuk dan tidak ada Kamma yang akan berbuah, akankah muncul keberadaan apapun di dalam alam berbentuk?" Ānanda menjawab, "Tentu saja tidak, Bhante." Sang Buddha berkata, "Dengan cara inilah, Ānanda, Kamma adalah ladangnya, kesadaran adalah benihnya dan nafsu keinginan adalah kelembaban. Bagi para makhluk yang dihalangi oleh kegelapan batin dan dibelenggu oleh nafsu keinginan, kesadaran terbentuk di alam menengah. Demikianlah adanya kelahiran berulang-ulang di masa mendatang. Dengan cara inilah keberadaan dihasilkan, Ānanda."

"Sekali lagi, seandainya saja, Ānanda, tidak ada alam tanpa bentuk dan tidak ada Kamma yang akan berbuah, akankah muncul keberadaan apapun di alam tanpa bentuk?" Ānanda menjawab, "Tentu saja tidak, Bhante." Sang Buddha berkata, "Dengan cara inilah, Ānanda, Kamma adalah ladangnya, kesadaran adalah benihnya dan nafsu keinginan adalah kelembaban. Bagi para makhluk yang dihalangi oleh kegelapan batin dan dibelenggu oleh nafsu keinginan, kesadaran terbentuk di alam yang lebih tinggi. Demikianlah adanya kelahiran berulang-ulang di masa mendatang. Dengan cara inilah keberadaan dihasilkan, Ānanda."

Jadi anda lihat di Sutta ini, Sang Buddha berkata Kamma adalah ladangnya, kesadaran adalah benihnya, dan nafsu keinginan adalah kelembaban yang dapat membawa anda pada kelahiran di alam rendah, menengah dan yang lebih tinggi. Ketiga ini berturut-turut merujuk pada alam lingkup indera, alam berbentuk dan alam tanpa bentuk. Kāmaloka ini (alam lingkup indera) merujuk pada alam manusia dan ke 6 alam surga di atas kita, dan duggati (alam menderita) di bawah kita.

Dewasa ini, banyak buku yang menyebutkan tentang 4 jenis makhluk ketika mereka menyebutkan tentang alam menderita. Yang pertama (yang terburuk) adalah makhluk neraka, diikuti oleh alam binatang, lalu alam hantu dan alam Asura. Ini adalah salah satu kesalahan yang dihasilkan Abhidhamma, Kitab Komentar dan buku-buku yang muncul belakangan. Jika kita mempelajari Sutta secara teliti, kita menemukan (misalnya, di MN 12) bahwa alam menderita hanya merujuk pada alam neraka, binatang dan hantu. Tidak disebutkan makhluk Asura di alam menderita dalam Sutta. Asura adalah dewa. Malangnya, mereka suka berkelahi dan minum arak dan sebagainya. Mungkin beberapa orang mempertimbangkan mereka menderita dan mengkategorikan mereka ke alam menderita. Buku-buku tersebut yang menyebutkan Asura adalah makhluk di alam menderita berkata bahwa Asura ini adalah sejenis makhluk hantu. Bahkan dikatakan dalam Sub Komentar ada makhluk Asura di alam neraka. Tetapi, di Sutta DN24 kita dapati bahwa Kāḷakañja Asura adalah Asura tingkatan paling rendah. Lalu di DN20, kita temui bahwa Kāḷakañja Asura adalah dewa, yang membuktikan secara jelas bahwa semua Asura adalah dewa. Kembali lagi, ini

membuktikan betapa buku-buku yang belakang menyampaikan ajaran yang tidak benar.

c.) Keberadaan yang bergantungan pada kesadaran. Untuk membantu kita memahami Bhava/keberadaan lebih lanjut, kita akan mengutip Kevaddha Sutta (DN 11). Sang Buddha berkata, "Tetapi, bhikkhu, kamu tidak seharusnya bertanya seperti ini: 'Kemanakah 4 unsur besar- tanah, air, api dan angin lenyap tanpa sisa?' Sebaliknya kamu seharusnya bertanya: 'Dimanakah unsur tanah, air, api dan angin, tidak bersyaratkan muncul? Dimanakah panjang dan pendek, halus dan kasar, bagus dan buruk, dimanakah nāma-rūpa sepenuhnya lenyap?' Dan jawabannya adalah: 'Dimana kesadaran tidak muncul, tiada batasnya, bercahaya, maka disitulah unsur tanah, air, api dan angin tidak bersyaratkan muncul. Disana, yang panjang dan pendek, halus dan kasar, bagus dan buruk, di sana nāma-rūpa sepenuhnya lenyap. Dengan berakhirnya kesadaran, semua ini pun lenyap.'"

Sutta ini berkata bahwa kita tidak seharusnya bertanya kemana 4 unsur besar (tanah, air, api dan angin, yang berhubungan dengan dunia fisik) lenyap tanpa sisa. Sebaliknya kita seharusnya bertanya dimana 4 unsur besar tidak bersyaratkan muncul, yakni tidak memiliki dasar atau faktor pendukung untuk muncul. Sang Buddha berkata jika kesadaran tidak muncul maka lenyaplah semua, lalu 4 unsur besar tidak memiliki dasar atau faktor pendukung untuk muncul. Dengan kata lain, dunia ini (4 unsur besar) muncul bergantungan dengan kesadaran. Dengan adanya kesadaran, muncullah persepsi terhadap dunia. Jika tidak ada kesadaran, dunia lenyap secara keseluruhan. Dunia tidak muncul secara terpisah dari kesadaran. Ini adalah aspek penting lainnya dari keberadaan yang perlu kita pahami dan yang akan ditunjukkan belakangan.

MATA RANTAI KE 9: UPĀDĀNA/KEMELEKATAN

Penyebab dari keberadaan adalah Upādāna/kemelekatan. Kemelekatan didefinisikan sebagai berikut: "Terdapat 4 jenis kemelekatan :

a) Kemelekatan pada nafsu indera (kamupādāna)
b) Kemelekatan pada pandangan-pandangan (ditthupādāna)
c) Kemelekatan pada peraturan dan ritual (silabbatupādāna)
d) Kemelekatan pada doktrin tentang atta (attavadupādāna)."

Kita merujuk pada Abhidhamma untuk penjelasan ini. Di dalam buku Dhammasaïgaṇī, kemelekatan dijelaskan sebagai berikut:

a.) Kemelekatan pada nafsu indera adalah keinginan, hasrat, kemelekatan, kegemaran, tercemari, belenggu terhadap objek indera. Ini adalah penjelasan yang bagus. Hasrat, kegembiraan, demam terhadap objek indera adalah apa yang dimaksudkan dengan kemelekatan pada nafsu indera.

b.) Kemelekatan pada pandangan-pandangan dikatakan merujuk pada semua pandangan salah atau konsepsi salah. Tetapi, kita tidak bisa sepenuhnya setuju terhadap keterangan ini karena jika kita mempelajari Sutta, misalnya MN 2, 8, 22, 25, & 72, kita akan menemukan bahwa Sang Buddha merujuk pada bermacam-macam perkembangan pandangan. Ada beberapa petapa sekte luar (bukan Buddhis) yang datang untuk berdebat dengan Buddha atau bertanya beberapa pertanyaan. Kadang-kadang mereka bertanya tentang berbagai jenis pandangan, misalnya : "Apakah saya ada dimasa lampau? Apakah saya ini dimasa lampau? Apakah saya akan ada dimasa depan? Adanya diri yang kekal untuk saya. Tiadanya diri yang kekal untuk saya. Dunia ini abadi. Dunia ini tidak abadi. Dunia ini terbatas/tidak terbatas. Jiwa dengan tubuh adalah sama/berbeda. Setelah Parinibbāna, Tathāgata ada/ tidak ada/ ada dan tidak ada/ bukan ada dan bukan tidak ada…"

Sang Buddha berkata bahwa "Ladang daripada pandangan ini adalah semak-belukar pandangan, pemutar-balikan pandangan, kebimbangan pandangan, belenggu pandangan. Yang disertai oleh penderitaan, kegelisahan, keputusasaan, keresahan, dan tidak menuntun pada pelepasan, pengaburan, pelenyapan, kedamaian, ke pengetahuan sejati, pada pencerahan penuh, ke Nibbāna."

Dengan kata lain, Sang Buddha berkata bahwa bermacam-macam perkembangan pandangan ini adalah tidak berguna. Bukan hanya merujuk pada pandangan salah tetapi semua jenis pandangan yang tidak bermanfaat, yang tidak membawa pada pencerahan. Memiliki banyak pandangan adalah sangat biasa untuk seorang puthujjana (orang biasa). Karena dia memiliki pandangan tentang diri/aku/jiwa yang kekal, dia memiliki pandangan tentang dirinya sendiri, dia memiliki pandangan tentang orang lain dan pandangan tentang dunia, dan lain-lain. Juga, dia memiliki banyak pertanyaan yang berhubungan dengan hal-hal ini. Ini hanya akan mereda ketika kita mengembangkan batin kita dan tidak menjadi begitu gelisah atau resah. Ketika kita telah memahami Dhamma yang pada dasarnya tidak memiliki keakuan atau jiwa yang kekal, lalu pertanyaan-pertanyaan kita yang tidak berguna akan berkurang. Dengan demikian semua pandangan yang tidak bermanfaat (termasuk yang salah) yang tidak membawa pada pencerahan adalah penjelasan yang lebih beralasan untuk kemelekatan pada pandangan daripada hanya pandangan salah.

c.) Kemelekatan pada peraturan dan ritual dijelaskan di Dhammasangaṇī sebagai berpegang dengan teguh pandangan bahwa dengan melalui peraturan dan ritual seseorang bisa mencapai pencerahan. Penjelasan ini cukup bagus, terutama pada zaman Sang Buddha. Pada masa itu, ada petapa bukan-Buddhis yang berlatih berbagai cara kepetapaan. Mereka memiliki banyak peraturan, mis. mereka tidak boleh memakai pakaian; tidak boleh makan daging, tidak boleh

makan makanan jenis lainnya selain beras atau jenis gandum tertentu; tidak boleh makan makanan apapun selain buah-buahan yang dipetik dari hutan; mendera sendiri, tidur di atas paku, tidur di udara terbuka, dan lain-lain. Semuanya ini hanyalah peraturan belaka yang mereka pikir dapat mensucikan mereka.

Ritual pada masa Sang Buddha mungkin saja merujuk pada ritual brahmana. Ini disebabkan brahmana memiliki banyak upacara, pengorbanan untuk dewa di sorga, dan lain-lain. Pada masa Sang Buddha, banyak orang berpikir bahwa peraturan dan ritual ini akan mensucikan mereka.

Untuk memahami kapan kita harus melakukan sesuatu atau tidak, kita harus melihat kriteria atau standard yang digunakan Sang Buddha. Jika kita melihat Sutta, kita menemukan dimana-mana, bahwa Sang Buddha merujuk pada kriteria tertentu yang harus kita pakai sebagai pertimbangan untuk melakukan sesuatu atau tidak. Dan apa kriterianya? Yakni jika kita melakukan sesuatu dan menyebabkan pada bertambahnya keadaan batin tak bajik atau berkurangnya keadaan batin bajik, terhadap diri sendiri maupun yang lain, kita tidak seharusnya melakukannya. Tetapi jika kita melakukan sesuatu dan membawa pada bertambahnya keadaan batin bajik atau berkurangnya keadaan batin tak bajik, maka kita seharusnya melakukannya.

Dengan demikian, apakah kita ingin mengikuti peraturan/ritual tertentu atau kita tidak ingin mengikuti peraturan/ritual tertentu, ini menjadi kriteria yang harus kita pakai. Jadi dapat dikatakan bahwa kemelekatan pada peraturan dan ritual berarti bersikeras mengikuti peraturan dan ritual tertentu walaupun hal-hal itu menuntun pada bertambahnya keadaan batin tak bajik atau berkurangnya keadaan batin bajik, terhadap diri sendiri maupun yang lain.

d.) Kemelekatan pada doktrin tentang atta dijelaskan sebagai kemelekatan pada pandangan atas atta atau jiwa/roh yang kekal. Ini adalah penjelasan yang bagus dan ia berarti kita melekat pada kepercayaan adanya atta dalam diri kita. Apakah atta ini? Atta merujuk pada sesuatu yang abadi, yang tidak bergantungan pada kondisi dan yang tidak berubah. Tetapi Sang Buddha berkata bahwa tidak dapat ditemui atta di dunia ini. Kita tidak dapat menemukan jiwa/roh yang kekal di dunia karena segala sesuatu terus berubah sepanjang waktu. Segalanya berubah bergantungan pada kondisi, bergantungan pada hukum dari Paṭiccasamuppāda.

Kadang-kadang timbul kebingungan antara atta dengan diri(*self*). Kadang-kadang kita berkata tidak adanya diri. Tetapi kita harus jelas dengan apa yang kita maksudkan dengan diri. Terdapat 2 jenis diri. Pertama, karena kita memiliki inisiatif untuk melakukan ini atau itu, Sang Buddha berkata tentang adanya diri di AN 6.38. Ini berarti adanya diri yang konvensional yang terus berubah

sepanjang waktu, tidak abadi. Adalah penting untuk tidak menjadi bingung dengan jiwa/roh yang kekal yang merupakan konseptualisasi diri yang dipercaya oleh banyak makhluk akan keberadaannya. Kita memiliki diri yang terus berubah, yang berkondisi, tetapi tidak ada atta.

Makhluk hidup menghubungkan konseptualisasi diri dengan kelompok kehidupan – tubuh jasmani, perasaan, persepsi, kemauan dan kesadaran. Kita menganggap lima kelompok tersebut sebagai diri/pribadi atau merupakan milik pribadi atau bersemayam/berada di dalam pribadi atau pribadi tersebut bersemayam/berada di dalam lima kelompok. Ini dinamai kemelekatan pada pandangan salah tentang atta atau jiwa/roh yang kekal.

MATA RANTAI KE 8: TAṆHĀ/NAFSU KEINGINAN

Sekarang kita tiba pada mata rantai ke 8, yakni penyebab dari keterikatan adalah taṇhā (nafsu keinginan). Taṇhā (nafsu keinginan) secara harafiah diterjemahkan sebagai kehausan, tetapi terjemahan yang lebih dikenal adalah nafsu keinginan.
"Ada 6 kelompok nafsu keinginan ini: nafsu keinginan akan bentuk, nafsu keinginan akan bunyi, nafsu keinginan akan bau-bauan, nafsu keinginan atas cita-rasa, nafsu keinginan akan sentuhan dan nafsu keinginan akan objek-objek pikiran."

Tetapi di DN 22 (Maha Satipaṭṭhāna Sutta), nafsu keinginan dijelaskan sedikit berbeda (tidak dalam konteks Paṭiccasamuppāda) sebagai keinginan pada kesenangan indera, keinginan untuk hidup abadi dan keinginan untuk mengakhiri hidup. Sang Buddha berkata di Sutta ini, "Apakah, para bhikkhu, Kesunyataan Mulia tentang asal mula penderitaan? Nafsu keinginanlah yang menyebabkan kelahiran kembali, yang terikat oleh kesenangan dan kenikmatan duniawi, menemukan kesenangan disana sini sekarang ini: yakni keinginan pada kesenangan indera, keinginan untuk hidup abadi dan keinginan untuk mengakhiri hidup.

Dan dimanakah nafsu keinginan ini muncul dan berkembang? Apabila di dunia ini terdapat sesuatu yang disetujui dan menyenangkan dimana saja, di sana nafsu keinginan ini muncul dan berkembang... bentuk, bunyi, bau-bauan, cita-rasa, sentuhan dan objek-objek pikiran di dunia ini yang disetujui dan menyenangkan, dan di sana nafsu keinginan muncul dan berkembang."

Jadi dari sini kita bisa melihat bahwa dalam konteks Satipaṭṭhāna dan Kesunyataan Mulia Kedua, nafsu keinginan berarti keinginan pada kesenangan indera, untuk hidup abadi dan untuk mengakhiri hidup. Dalam konteks Paṭiccasamuppāda, nafsu keinginan berarti nafsu keinginan terhadap bentuk, bunyi, bau-bauan, cita-rasa, sentuhan dan objek-objek pikiran. Sebenarnya, mereka bermakna serupa karena seperti yang dijelaskan di DN 22 di atas, objek

dari nafsu keinginan (pada kesenangan indera, untuk hidup abadi dan untuk mengakhiri hidup) adalah enam objek indera (bentuk, bunyi, bau-bauan, cita-rasa, sentuhan dan objek-objek pikiran).

Jika kita membaca Sutta ini lebih jauh, dikatakan, "Dan, apa para bhikkhu, Kesunyataaan Mulia tentang lenyapnya penderitaan? Keseluruhan pemudaran dan lenyapnya nafsu keinginan ini, peninggalan dan pelepasan, pembebasan daripadanya dan ketidakterikatan darinya."

Jadi kita lihat bahwa nafsu keinginan adalah penyebab dari penderitaan dan kelahiran kembali. Untuk mengakhiri penderitaan & kelahiran kembali, kita harus melenyapkan nafsu keinginan. Kita harus memahaminya.

MATA RANTAI KE 7: VEDANĀ/PERASAAN

Penyebab dari nafsu keinginan adalah Vedanā (perasaan). Apa perasaan itu? "Terdapat 6 jenis perasaan ini: perasaan yang terlahir dari kontak-mata; perasaan yang terlahir dari kontak-telinga; perasaan yang terlahir dari kontak-hidung; perasaan yang terlahir dari kontak-lidah; perasaan yang terlahir dari kontak-tubuh jasmani; perasaan yang terlahir dari kontak-pikiran."

a.) Jenis-jenis perasaan. Untuk memahami perasaan dengan lebih baik, kita harus merujuk pada beberapa Sutta yang lainnya. Di SN 36.22 (Vedanā Saṃyutta) dikatakan tentang 2 jenis perasaan, 3 jenis, 5, 6, 18, 36 & 108 jenis. Kita bisa memiliki beragam jenis perasaan. Dijelaskan apa yang dimaksud dengan **2 jenis perasaan**, yakni perasaan tubuh jasmani dan perasaan batin. Tetapi, tidak dijelaskan lebih jauh mengenai kedua jenis perasaan itu.

Untuk memahami lebih jauh tentang 2 jenis perasaan tersebut, kita merujuk pada Sutta SN 48.4.6. Dikatakan bahwa perasaan tubuh jasmani muncul dari kontak tubuh jasmani dan perasaan batin muncul dari kontak batin. Ini berarti bahwa perasaan yang muncul dari melihat, mendengar, membaui, mencicipi dan menyentuh adalah perasaan tubuh jasmani. Perasaan batin muncul dari kontak batin, yakni ketika kita menggunakan batin untuk berpikir dan muncul perasaan, itulah perasaan batin.

Sekarang kita kembali merujuk pada Sutta 36.22 untuk penjelasan tentang jenis perasaan yang lain. Terdapat **3 jenis perasaan** : menyenangkan (sukha); tidak menyenangkan/menyakitkan (dukkha); netral (adukkha-masukha), yakni bukan menyakitkan (dukkha) maupun bukan menyenangkan (sukha), juga disebut upekkhā (keseimbangan batin).

Ketika kata sukha/dukkha (menyenangkan/menyakitkan) digunakan, bisa merujuk pada perasaan tubuh jasmani atau perasaan batin. Pada kenyataannya,

sukha/dukkha secara sederhana berarti perasaan menyenangkan/menyakitkan. Ini dapat dilihat dari penjelasan Pancindriani (5 indera). Disana, **5 jenis perasaan** didefinisikan sebagai:

1) Sukha (kāyika sukha vedanā) – perasaan tubuh jasmani yang menyenangkan.
2) Dukha (kāyika dukkha vedanā) – perasaan tubuh jasmani yang menyakitkan.
3) Somanassa (cetasika sukha vedanā) – perasaan batin yang menyenangkan.
4) Domanassa (cetasika dukkha vedanā) – perasaan batin yang menyakitkan.
5) Upekkhā (adukkha-masukha vedanā) – perasaan yang bukan menyakitkan pun bukan menyenangkan.

Dari atas, jelas bahwa kata sukha dapat digunakan untuk perasaan tubuh jasmani dan perasaan batin. Adalah penting bagi kita untuk memahaminya sehingga kita tidak menjadi bingung dengan makna sukha yang digunakan oleh Sang Buddha. Misalnya, ketika Sang Buddha menjelaskan keadaan Jhāna, Beliau merujuk pada pīti dan sukha. Makna dari sukha dalam hal ini bisa berarti perasaan tubuh jasmani dan perasaan batin. Jika kita menganalisa Sutta-Sutta, kata sukha merujuk pada sukha tubuh jasmani dan sukha batin pada Jhāna pertama dan Jhāna kedua. Tetapi di Jhāna ketiga, sesungguhnya hanya merujuk pada sukha batin (SN 48.4.10). Maka, menjadi jelas dalam hal ini dapat memungkinkan kita dalam membedakan antara sukha batin dan sukha tubuh jasmani seperti yang dimaksudkan Sang Buddha.

6 jenis perasaan adalah perasaan yang terlahir dari kontak-mata, kontak-telinga, kontak-hidung, kontak-lidah, kontak-tubuh jasmani dan kontak-pikiran. Belakangan, ketika Sang Buddha berbicara mengenai **18, 36 dan 108 perasaan**, semuanya adalah perkalian dari 2,3,5,6 jenis perasaan awal. Contohnya, 18 jenis perasaan berasal dari perasaan menyenangkan, menyakitkan dan netral melalui kontak-mata; perasaan menyenangkan, menyakitkan dan netral melalui kontak-telinga; … kontak-hidung; …kontak-lidah; … kontak-tubuh jasmani; … kontak pikiran; yakni (3x6=18). Dengan cara yang sama, 36 dan 108 hanyalah perkalian.

b.) Perasaan, Persepsi, Kesadaran adalah saling berhubungan. Di MN 43, Mahavedalla Sutta, Arahat Sāriputta berkata pada sahabatnya, Mahakotthita, "Yang Mulia, perasaan, persepsi, dan kesadaran; keadaan-keadaan ini saling berhubungan, bukannya terpisah, dan tidaklah mungkin memisahkan masing-masing keadaan itu satu sama lain untuk menjelaskan perbedaan di antara keduanya. Karena, apa yang telah dirasakan oleh seseorang, itu pula yang dipersepsinya; dan apa yang dipersepsi oleh seseorang, itu pula yang disadarinya."

Jadi, dalam Sutta ini, dijelaskan bahwa perasaan, persepsi dan kesadaran adalah saling berhubungan. Mereka tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Kesadaran

adalah inti dasar dari kerjanya batin ini. Kesadaran ditemui dalam keseluruhan cara kerja batin. Tidak mungkin ada perasaan tanpa kesadaran. Tidak mungkin ada persepsi tanpa kesadaran. Mereka semuanya saling berhubungan.

c.) Tidak adanya kecenderungan pokok terhadap nafsu keinginan akan Jhāna. Di MN 44, Cūḷavedalla Sutta, Arahat Dhammadinna sedang mengajari suami terdahulunya, Visakha, seorang perumah tangga (menurut Kitab Komentar). Beliau menjelaskan, " …kecenderungan pokok terhadap nafsu keinginanlah yang mendasari perasaan yang menyenangkan. Kecenderungan pokok terhadap kemuakanlah yang mendasari perasaan yang menyakitkan. Kecenderungan pokok terhadap ketidak-tahuanlah yang mendasari perasaan yang bukan menyenangkan pun bukan menyakitkan."

Dengan kata lain, ketika kita mengalami perasaan yang menyenangkan, adanya kecenderungan pokok terhadap nafsu keinginan/menginginkannya. Ketika kita mengalami perasaan yang menyakitkan, adanya kecenderungan pokok terhadap kemuakan/kejijikan dari perasaan yang menyakitkan itu. Ketika kita mengalami perasaan yang bukan menyakitkan pun bukan menyenangkan, adanya kecenderungan pokok terhadap ketidak-tahuan. Kita selalu digerakkan oleh perasaan menyenangkan dan perasaan menyakitkan. Ketika kita mengalami perasaan yang menyenangkan, kita sangat gembira. Ketika kita mengalami perasaan yang menyakitkan, kita merasakan banyak penderitaan. Ketika kita mengalami bukan menyenangkan pun bukan menyakitkan, kita tidak gembira maupun menderita tapi bersikap untuk tidak memperhatikan atau tidak mengetahuinya.

Arahat Dhammadinna melanjuti, "Kecenderungan pokok terhadap nafsu keinginan tidak mendasari semua perasaan yang menyenangkan. Kecenderungan pokok terhadap kemuakan tidak mendasari semua perasaan yang menyakitkan. Kecenderungan pokok terhadap ketidak-tahuan tidak mendasari semua perasaan yang bukan menyenangkan pun bukan menyakitkan… Kecenderungan pokok terhadap nafsu keinginan harus ditinggalkan sehubungan dengan perasaan yang menyenangkan. Kecenderungan pokok terhadap kemuakan harus ditinggalkan sehubungan dengan perasaan yang menyakitkan. Kecenderungan pokok terhadap ketidak-tahuan harus ditinggalkan sehubungan dengan perasaan yang bukan menyenangkan pun bukan menyakitkan." Kemudian, beliau melanjuti, "Seorang bhikkhu masuk dan berdiam di dalam Jhāna pertama… Dengan hal itu dia meninggalkan nafsu keinginan, dan kecenderungan pokok terhadap nafsu keinginan tidak mendasarinya."

Di sini, kita ingin menekankan titik ini bahwa ketika seseorang mencapai Jhāna, dia meninggalkan nafsu keinginan dan kecenderungan pokok terhadap nafsu keinginan akan Jhāna tidak ada di sana. Tidak demikian halnya pada kasus

perasaan sensual yakni perasaan yang muncul dari kesenangan indera atau kontak sensual. Disana, dengan adanya perasaan menyenangkan, adanya kecenderungan pokok untuk menginginkannya. Tetapi tidak demikian halnya dengan Jhāna. Beberapa orang mengecilkan hati sebagian orang dari pelatihan Jhāna, berpikir bahwa keinginan, keterikatan dan lain-lain akan muncul. Tetapi, seperti yang terlihat dalam Sutta, ini tidak benar.

d.) Kebahagiaan Jhāna harus dikejar dan bukan untuk ditakuti. Sutta MN 66 dan 139 memberikan beberapa penjelasan tentang kesenangan indera. 5 kelompok kesenangan indera adalah bentuk, bunyi, bau-bauan, cita-rasa dan sentuhan "yang diharapkan, diinginkan, disetujui, disukai, dan yang berhubungan dengan nafsu sensual, yang dipenuhi oleh nafsu keinginan…kesenangan dan kegirangan yang muncul bergantungan pada 5 kelompok kesenangan indera disebut kesenangan indera - kesenangan ceroboh, kesenangan kasar, kesenangan rendahan. Saya katakan kesenangan jenis ini yang tidak seharusnya dikejar, tidak seharusnya dibangunkan, tidak seharusnya dikembangkan, yang seharusnya ditakuti." Inilah yang disebutkan Sang Buddha tentang kesenangan indera.

Kemudian, Sang Buddha melanjuti, "Seorang bhikkhu memasuki dan berdiam di Jhāna pertama…kedua…ketiga…keempat… Inilah yang disebut sebagai kebahagiaan pelepasan, kebahagiaan kesendirian, kebahagiaan kedamaian, kebahagiaan pencerahan. Saya katakan kesenangan jenis ini yang seharusnya dikejar, yang seharusnya dibangunkan, yang seharusnya dikembangkan, yang tidak seharusnya ditakuti."

Demikianlah, Sang Buddha memberikan perbedaan yang sangat jelas antara kesenangan indera dengan kebahagiaan kediaman Jhāna. Dalam kasus Jhāna, harus dikejar, dibangunkan, dikembangkan dan bukan untuk ditakuti. Untuk hal ini, Sang Buddha memberikan alasan tambahan di Sutta lain (mis. DN 29). Sang Buddha berkata terdapat 4 manfaat yang bisa diraih ketika kita melatih Jhāna, yakni pencapaian Sotāpanna, Sakadāgāmi, Anāgāmi dan Arahat. Jadi pelatihan Jhāna membawa pada manfaat tertinggi yang menjadi harapan setiap orang.

e.) Ariya tidak memiliki penderitaan batin. Untuk memahami perasaan dengan lebih baik, sekarang kita merujuk pada Vedanā Saṃyutta, SN 36.6. Di sana, Sang Buddha berkata bahwa puthujjana (orang biasa) mengalami penderitaan tubuh jasmani dan batin, tetapi Ariya hanya mengalami penderitaan tubuh jasmani. Sang Buddha juga berkata bahwa puthujjana tidak mengetahui cara keluar dari penderitaan selain kesenangan indera sebaliknya seorang Ariya mengetahui cara lain keluar daripadanya.

Jadi di sini Sang Buddha secara jelas menyebutkan bahwa orang biasa mengalami penderitaan tubuh jasmani dan batin sebaliknya seorang Ariya hanya

mengalami penderitaan tubuh jasmani. Ariya mengalami penderitaan karena dia memiliki tubuh. Dia tidak lagi mengalami penderitaan batin. Kenyataan lainnya adalah orang biasa tenggelam oleh dukkha ketika dukkha muncul. Dia berusaha untuk menjauhinya dan melakukannya dengan cara memabukkan diri dalam kesenangan indera. Itulah jalan keluarnya. Tetapi tidak demikian halnya dengan seorang Ariya, yang berlindung pada Dhamma dan/atau pada kebahagiaan Jhāna dalam meditasi.

f.) Sang Buddha memuji Jhāna. Seperti yang telah disebutkan sebelumnya, Sang Buddha menjelaskan kebahagiaan Jhāna sebagai kebahagiaan pencerahan. Ini menunjukkan Sang Buddha menyamakan Jhāna sebagai keadaan melampaui duniawi. Sang Buddha menyebutkan Jhāna sebagai keadaan melampaui duniawi di lebih dari 1 Sutta. Ada sebuah Sutta (AN 9.33) dimana Sang Buddha berkata ketika seorang bhikkhu berdiam di Jhāna pertama, dia telah menjadi tenang (nibbuta) dan dia telah menyeberangi (pāragata). Istilah nibbuta dan pāragata biasanya digunakan untuk Arahat. Tetapi, di sini Sang Buddha menggunakannya untuk Jhāna pertama. Ini menunjukkan betapa Sang Buddha memuji Jhāna. Penyebab dari nafsu keinginan adalah perasaan, tetapi tidak semua perasaan menyebabkan nafsu keinginan. Kenyataannya, kebahagiaan Jhāna (didukung oleh 7 faktor lainnya dari Jalan Ariya Berunsur Delapan) akan membawa pada lenyapnya nafsu keinginan & harus dikejar, dibangunkan, dikembangkan dan bukan untuk ditakuti.

g.) Dukkha hanya dapat sepenuhnya ditinggalkan pada saat pencapaian parinibbāna. Kita akan membahas titik terakhir tentang perasaan. Tidak terlalu tepat mengatakan seorang Arahat telah mengakhiri penderitaan. Seorang Arahat masih memiliki penderitaan tubuh jasmani. Seorang Arahat hanya sepenuhnya meninggalkan penderitaan ketika dia melepaskan tubuh ini, ketika dia melepaskan 5 kelompok kehidupan dan memasuki parinibbāna. Hanya pada saat inilah dia sepenuhnya meninggalkan penderitaan.

MATA RANTAI KE 6: PHASSA/KONTAK

Sumber/penyebab dari perasaan (urutan no.6) adalah phassa/kontak. "Terdapat 6 jenis kontak: kontak-mata, kontak-telinga, kontak-hidung, kontak-lidah, kontak-tubuh jasmani, kontak-pikiran."

Di Sutta SN 35.93 (Saḷāyatana Saṃyutta) Sang Buddha berkata, "Bergantungan pada dua hal, para bhikkhu, kesadaran muncul… Bergantungan pada mata dan bentuk, muncul kesadaran-mata… apabila ketiganya saling bersentuhan, saling berjatuhan, saling bertemu, ini para bhikkhu disebut kontak-mata." 3 hal tersebut adalah mata, bentuk dan kesadaran mata. Ketika kesadaran mata muncul dan kita memperhatikannya, muncullah kontak. Secara serupa untuk 5

panca indera lainnya (telinga, hidung, lidah, tubuh jasmani dan pikiran) kontak muncul dengan cara yang sama.

Di SN 22.56 (Khandha Saṃyutta), dikatakan demikian: penyebab munculnya perasaan adalah kontak; penyebab munculnya persepsi adalah kontak; penyebab munculnya kemauan adalah kontak. Di Nidāna Saṃyutta, SN 12.24, dikatakan bahwa penyebab dari munculnya penderitaan adalah kontak .

Jadi, dikarenakan kontak, perasaan muncul. Ini diikuti oleh persepsi, lalu kemauan, dan jika kita lalai, ini menyebabkan dukkha. Itulah alasannya mengapa kita harus berhati-hati dengan kontak. Untuk tujuan ini, Sang Buddha menasehati kita untuk berlatih 'Menjaga 6 pintu indera'. Disini, Sang Buddha menasehati kita untuk menjaga 6 pintu indera kita, seperti seorang penjaga yang berdiri menjaga dan hanya mengizinkan orang-orang tertentu masuk melalui pintu. Kita harus behati-hati sehingga kita tidak melihat terlalu banyak, mendengar terlalu banyak, mencium bau terlalu banyak, dan lain-lain, tetapi hanya yang penting saja. Dengan kata lain, untuk menjadi seorang praktisi Buddhis yang baik, seseorang hendaknya tidak terlalu banyak menonton televisi atau video. Semua aktifitas-aktifitas tersebut sangat tidak baik untuk latihan meditasi seseorang.

MATA RANTAI KE 5: SAḶĀYATANA/ 6 LANDASAN INDERA

Penyebab dari kontak adalah 6 landasan indera – urutan no.5, Saḷāyatana. "Terdapat 6 jenis landasan: landasan-mata, landasan-telinga, landasan-hidung, landasan-lidah, landasan-tubuh jasmani, landasan-pikiran." Terdapat 6 landasan indera eksternal yang berhubungan dengan 6 landasan indera internal. Mata, telinga, hidung, lidah, tubuh jasmani dan pikiran adalah 6 landasan indera internal. 6 landasan indera eksternal adalah objek-objek dari 6 landasan indera, yakni bentukan-bentukan, bunyi, bau-bauan, cita-rasa, sentuhan dan objek-objek pikiran. 5 landasan indera eksternal yang pertama merujuk pada dunia luar (yakni, dunia di sekitar kita yang berada diluar tubuh jasmani kita). Landasan indera eksternal ke-6 (objek-objek pikiran) merujuk pada dunia dalam ketika kita berkhayal, berimajinasi, berfantasi, dan lain-lain.

Kesadaran kita mengalir melalui 6 landasan indera dan menguras energi kita. Kita menjadi lelah karena energi kita sering keluar melalui 6 landasan indera. Ketika kita melatih batin kita, kita ingin kembali ke dalam batin. Kita tidak ingin energi kita terkuras. Jika kita bermeditasi dan berusaha melatih kemanunggalan batin, energi kita tidak terpencar. Ia berada dalam batin kita. Sang Buddha berkata bahwa batin dasar kita bersifat cemerlang. Jika kita dapat mencegah energi kita keluar melalui 6 pintu indera, menjadi konsentrasi dan memiliki kemanunggalan batin, batin kita akan bersinar terang. (AN 1.6.1).

MATA RANTAI KE 4: NĀMA-RŪPA/MENTALITAS-MATERI

Penyebab dari 6 landasan indera adalah mata rantai ke 4: nāma-rūpa . Di dalam Sutta, dikatakan bahwa "Kontak, perasaan, persepsi, pertimbangan, kemauan disebut mentalitas (nāma). 4 elemen besar dan materialitas yang berasal dari 4 elemen besar disebut materi/unsur fisik (rūpa)."

a.) Nāma. Harus diperhatikan bahwa mentalitas (nāma) tidak termasuk kesadaran. Ketika kita berbicara tentang 5 Khandha (kelompok kehidupan), kita merujuk pada tubuh jasmani dan 4 bagian mental (perasaan, persepsi, kemauan dan kesadaran). Ke 4 bagian mental umumnya disebut batin. Tetapi, dalam definisi nāma, tidak termasuk kesadaran. Jadi nāma bukan batin tetapi mentalitas.

b.) Rūpa. 4 elemen besar (tanah, air, api dan angin) secara harafiah tidak bermakna demikian. Tetapi merujuk pada 4 sifat dari dunia fisik yang disadari oleh kesadaran. Tanah merujuk pada elemen padat. Oleh karenanya, ketika kita merasakan sesuatu sebagai padat, kita menyebutnya elemen tanah; misalnya rotan dari kursi bersifat padat atau saya merasakannya padat. Itu adalah elemen tanah.

Elemen air berarti sesuatu yang bersifat kohesif, yakni sesuatu yang saling menarik dan saling menyatu. Ini dikarenakan air memiliki sifat menyatukan sesuatu. Misalnya, tubuh saya memiliki elemen air. Jika semua elemen air dari tubuh ditiadakan, tubuh menjadi remuk. Elemen air menyatukan tubuh dan memberinya bentuk. Ini adalah makna dari elemen air (bersifat kohesif).

Elemen api merujuk pada elemen yang bersifat panas dan kita mengetahuinya dengan cukup baik. Elemen angin merujuk pada pergerakkan. Dimana terdapat pergerakkan, di sanalah elemen angin. Misalnya, di dalam tubuh, terdapat pergerakkan gas, pernafasan dan lain-lain. Itu adalah elemen angin.

c.) Nāma-rūpa adalah keseluruhan fenomena yang disadari oleh kesadaran. Mahā Nidāna Sutta (DN 15) menyatakan bahwa "…dengan nāma-rūpa sebagai kondisi, muncullah kesadaran; dengan kesadaran sebagai kondisi, muncullah nāma-rūpa." Oleh karenanya, viññāṇa (kesadaran) mengkondisikan nāma-rūpa dan sebaliknya.

Untuk memahami hal ini sedikit lebih baik, kita merujuk pada Sutta lainnya. Di Nidāna Saṃyutta, Sutta SN 12.67 mengatakan bahwa kesadaran dan nāma-rūpa diumpamakan dengan 2 ikat alang-alang yang berdiri bersandaran satu dengan lainnya, saling mendukung. Mereka muncul bersamaan dan lenyap bersamaan. Ini berarti bahwa nāma-rūpa merujuk pada fenomena, yakni apa yang disadari oleh kesadaran. Tanpa sesuatu objek (dari kesadaran), kesadaran tidak dapat

muncul. Ketika kesadaran muncul, harus ada objek dari kesadaran yang muncul juga yakni nāma-rūpa . Dengan kata lain, nāma-rūpa adalah keseluruhan fenomena yang disadari oleh kesadaran. Nāma-rūpa memiliki 2 bagian yakni:
1) Mentalitas – proses bekerjanya mental yang disadari oleh kesadaran.
2) Materi – 4 sifat dari dunia fisik yang disadari oleh kesadaran (4 elemen besar dari tanah, air, api dan angin, yang mewakili dunia fisik).

Di Kevaddha Sutta (DN 11) yang kita bicarakan sebelumnya di mata rantai ke 10 (Bhava/Keberadaan), Sang Buddha berkata dunia ini tidak muncul dengan sendirinya. Ia muncul hanya bergantungan (dengan bertumpu) pada kesadaran. Ini berarti bahwa dunia ini adalah fenomena yang dirasakan oleh kesadaran – dan ini sesuai dengan terjemahan dari nāma-rūpa sebagai keseluruhan fenomena.

d.) Nāma-rūpa bukan batin-materi (batin-tubuh jasmani). Terjemahan tradisional dari nāma-rūpa (menurut Abhidhamma dan Kitab Komentar) adalah batin-materi (mind-matter). Jika kita mengartikan nāma-rūpa sebagai batin dan materi, ini menunjukkan bahwa materi tidak bergantungan dengan batin/kesadaran. Ini tidak benar sesuai dengan Kevaddha Sutta. Kedua, kita mengartikan nāma sebagai batin, yang tidak sesuai dengan beberapa Sutta berikut ini:
1) Sutta SN 47.5.2 (Satipaṭṭhāna Saṃyutta) berisi: "Dengan munculnya nāma-rūpa , muncullah batin; dengan lenyapnya nāma-rūpa , lenyaplah batin." Jika nāma-rūpa adalah batin dan materi, seharusnya dinyatakan: "Dengan munculnya nāma, muncullah batin." Tetapi, bukan demikian kasusnya dalam Sutta.

2) Sutta lainnya AN 9.2.14, menyebutkan : "Dasar dari saṅkappa-vitakka (pikiran yang disertai kehendak/niat) adalah nāma-rūpa ." Jika nāma-rūpa adalah batin dan materi, maka dasar dari batin seharusnya nāma. Tetapi dasar dari batin adalah nāma-rūpa . Oleh karenanya, lebih tepat untuk memahami nāma-rūpa sebagai keseluruhan fenomena.

3) Sutta SN 12.2.19 menyebutkan: "Hanya tubuh ini sajalah dan Nāma–Rūpa di luar , menimbulkan kontak dan enam landasan indera".

Ini berarti bahwa nāma-rūpa adalah sesuatu di luar tubuh jasmani. Oleh karenanya, nāma-rūpa seharusnya berarti fenomena yang disadari oleh kesadaran.

Semua Sutta-Sutta ini menunjukkan bahwa nāma-rūpa seharusnya merujuk pada mentalitas-materi (keseluruhan fenomena yang disadari oleh kesadaran). Nāma-rūpa bukan batin dan materi seperti yang sering diterjemahkan dan dijelaskan. Pentingnya melihat nāma-rūpa sebagai keseluruhan fenomena yang

disadari oleh kesadaran adalah untuk menyadari bahwa dunia ini berada dalam kesadaran dan itulah sifat alami dari mimpi, dari kekosongan (sunnata), tidak berisi.

MATA RANTAI KE 3: VIÑÑĀṆA/KESADARAN

Penyebab dari nāma-rūpa adalah kesadaran, "Terdapat 6 jenis kesadaran yakni : kesadaran-mata, kesadaran-telinga, kesadaran-hidung, kesadaran-lidah, kesadaran tubuh jasmani, kesadaran-pikiran." Kesadaran mata seperti yang disebutkan sebelumnya, timbul karena mata dan bentuk; kesadaran telinga timbul karena telinga dan bunyi, dan lain-lain.

Di Khandha Saṃyutta, Sutta SN 22.79, Sang Buddha berkata, "Sesuatu disadari, para bhikkhu, oleh sebab itu istilah kesadaran dipergunakan. Menyadari apa? Rasa asam atau pahit, pedas atau manis, beralkali atau tidak beralkali, asin atau tidak asin." Kita dapat menyadari dan mengetahui semua keadaan ini. Itu adalah makna dari kesadaran, kandungan dasar yang hadir dalam semua proses kerja batin.

Sifat alami dari kesadaran adalah ia selalu muncul bergantungan pada objek. Tanpa objek, kesadaran tak dapat muncul karena kesadaran berarti menyadari sesuatu. Kesadaran selalu timbul dan lenyap dengan mentalitas-materi (fenomena). Kita lihat sebelumnya bahwa kesadaran, perasaan dan persepsi saling berhubungan dan tidak mungkin untuk memisahkan satu dari yang lainnya (MN 43). Juga dunia ini timbul bergantungan kepada kesadaran (DN 11).

MATA RANTAI KE 2: SAṄKHĀRA/PENGKONDISI

Penyebab dari Viññāṇa adalah Saṅkhāra, seperti yang dijelaskan sebagai berikut: "Terdapat tiga jenis Saṅkhāra yakni: kaya- saṅkhāra, vacī- saṅkhāra, citta-saṅkhāra." Sutta-Sutta dalam Paṭiccasamuppāda tidak menjelaskan saṅkhāra lebih jauh lagi. Karenanya, mata rantai ke 2, saṅkhāra, adalah istilah yang kontroversial lainnya. Saṅkhāra telah diterjemahkan secara luas, yakni sebagai pembentukan, proses, aktifitas, terkondisi, tersusun, dan lain-lain. Menurut interpretasi tradisional Paṭiccasamuppāda dari Abhidhamma dan Kitab Komentar, saṅkhāra adalah proses bekerjanya kamma (niat/kemauan). Sehubungan dengan ini, mereka sering menerjemahkan saṅkhāra sebagai aktifitas atau pembentukan. Tetapi, kita lebih menyenangi untuk menerjemahkannya sebagai pengkondisi (faktor yang mengkondisikan/menentukan).

Yang Mulia Ñāṇamoli adalah bhikkhu kebangsaan Inggris yang menerjemahkan Visuddhimagga. Beliau telah wafat dan secara umum diakui sebagai seorang penerjemah yang handal. Dalam buku-buku terdahulunya, beliau menerjemahkan saṅkhāra sebagai pembentukan. Tetapi, dalam buku

(kemungkinan) terakhir yang diterjemahkannya, Majjhima Nikāya, beliau menerjemahkan saṅkhāra sebagai faktor penentu (determinant). Faktor penentu adalah terjemahan yang sangat bagus (sesuatu yang bertindak sebagai faktor penentu timbulnya sesuatu yang lainnya), dan yang pertama sekali digunakan. Terjemahan pengkondisi mengandung makna yang sama. Ia berarti sesuatu yang mengkondisikan timbulnya sesuatu yang lain. Ini adalah makna dari Saṅkhāra yang kita temui dalam Sutta-Sutta.

a.) Penjelasan Saṅkhāra dalam Sutta-Sutta.

1.) Di Sutta 22.79 (Khandha Saṃyutta), Sang Buddha berkata, "Dan mengapa, para bhikkhu, mereka disebut sebagai pengkondisi? 'Mereka mengkondisikan yang terkondisi'; itulah sebabnya, para bhikkhu, mereka disebut pengkondisi."

Dalam Pali, berbunyi "sankhātaṃ abhisankharontī ti bhikkhave tasmā saṅkhāra ti vuccanti." Kata abhisankharontī adalah untuk mengkondisi. Kata saṅkhata adalah terkondisi. Jadi kita lebih menyenangi penjelasan saṅkhāra sebagai pengkondisi daripada faktor penentu karena saṅkhata selalu diterjemahkan sebagai terkondisi. Demikianlah pengkondisi disebut karena mereka mengkondisikan yang terkondisi.

Sang Buddha melanjuti : "Dan apa yang terkondisi yang mereka kondisikan? Materi sebagai materi adalah sesuatu yang terkondisi yang mereka kondisikan (rūpam rūpattāya sankhātaṃ abhisankharontī). Perasaan sebagai perasaan adalah sesuatu yang terkondisi yang mereka kondisikan. Persepsi… Kemauan… Kesadaran… Mereka mengkondisikan yang terkondisi; itulah sebabnya, para bhikkhu, mereka disebut pengkondisi."

Demikianlah, pengkondisi mengkondisikan 5 kelompok kehidupan (materi, perasaan, persepsi, kemauan, dan kesadaran). Pengkondisi mengkondisikan yang terkondisi. Pengkondisi juga mengkondisikan pengkondisi yang lainnya. Ini diilustrasikan sebagai berikut:
Penyebab munculnya B adalah A
Jadi A adalah pengkondisi bagi munculnya B,
Dan B adalah yang terkondisi.
Ketika keberadaan B muncul,
Ia mengkondisikan C.
Sekarang B menjadi pengkondisi.

Dengan cara yang serupa, C, yang terkondisi, selanjutnya menjadi pengkondisi bagi timbulnya sesuatu yang lainnya. Demikianlah, pengkondisi (A) mengkondisikan yang terkondisi (B) dan dapat juga dikatakan mengkondisi pengkondisi (B). Itu adalah makna dasar dari kata saṅkhāra (pengkondisi).

2) MN 43 (Mahavedalla Sutta) : Di sana Arahat Sāriputta menjelaskan bahwa 5 indera dari mata, telinga, hidung, lidah dan tubuh jasmani terwujud dengan bergantungan pada kehidupan (āyu). Jadi, karena kita memiliki kehidupan, kita memiliki 5 indera ini (mata, telinga, hidung, lidah, tubuh jasmani). Sutta ini menjelaskan bahwa kehidupan terwujud bergantungan pada panas dan juga dikatakan bahwa panas terwujud bergantungan pada kehidupan. Jadi, kehidupan dan panas bergantungan satu sama lain, mengkondisikan satu sama lain.

Di bagian selanjutnya dari Sutta, dikatakan bahwa "Āyu- saṅkhāra bukanlah suatu keadaan perasaan. Jika āyu - saṅkhāra adalah suatu keadaan perasaan, lalu ketika seorang bhikkhu memasuki landasan berhentinya perasaan dan persepsi (yakni berhentinya kesadaran), dia tidak mungkin keluar daripadanya."

Kitab Komentar menyebutkan āyu - saṅkhāra adalah āyu (kehidupan) itu sendiri. Ini tidak mungkin. Jika āyu - saṅkhāra adalah kehidupan itu sendiri, tentu tidak ada kebingungan mengenai perasaan. Kehidupan dan perasaan secara jelas cukup berbeda satu sama lain. Tetapi, jika āyu - saṅkhāra adalah panas, maka terdapat kebingungan dengan perasaan. Ini karena kita biasanya berkata, "Saya merasa panas," atau "Saya merasakan panasnya," yakni kita merasakan panas sebagai bagian dari perasaan. Jadi, terdapat kebingungan antara panas dengan perasaan. Jadi, Sutta ini dengan jelas menunjukkan bahwa kata āyu - saṅkhāra berarti panas. Berhubung kehidupan bergantungan pada panas, saṅkhāra sekali lagi digunakan secara jelas sebagai pengkondisi, yakni pengkondisi dari kehidupan (āyu - saṅkhāra) adalah panas. Karena tidak mengenali bahwa saṅkhāra berarti pengkondisi maka Kitab Komentar telah membuat kesalahan sehubungan dengan āyu - saṅkhāra ini.

3) Kata saṅkhāra juga digunakan dalam 5 kelompok kehidupan (Pañcakhandha) sebagai niat/kemauan. Ini ditemui dalam Sutta SN 22.56 dan 57 (Khandha Saṃyutta), yang mengatakan: "Dan apa, para bhikkhu, saṅkhāra itu? Saṅkhārā adalah 6 badan kemauan (cetanākaya) ini – kemauan sehubungan dengan bentukan, kemauan sehubungan dengan bunyi, kemauan sehubungan dengan bau-bauan, kemauan sehubungan dengan cita-rasa, kemauan sehubungan dengan sentuhan, kemauan sehubungan dengan objek-objek pikiran. Ini, para bhikkhu, yang disebut saïkhāra." Jadi di sini, saïkhāra merujuk kepada keseluruhan badan niat/kemauan.

Jadi kita lihat dari ketiga Sutta di atas bahwa saṅkhārā secara umum berarti pengkondisi kecuali ketika digunakan dalam konteks lima kelompok kehidupan yang berarti kemauan. Sesuai dengan terjemahan tradisional dari Kitab Komentar, dan lain-lain, saṅkhāra umumnya berarti aktifitas/pembentukan atau yang terkondisi. Jadi, dalam kalimat "Sabbe saṅkhāra anicca", mereka berkata bahwa saṅkhāra berarti yang terkondisi. Ini tidak sesuai karena seperti yang telah kita tunjukkan sebelumnya, saṅkhata berarti yang terkondisi sebaliknya

saṅkhāra berarti pengkondisi menurut Sutta. Jika kalimatnya dibaca "Segala pengkondisi adalah tidak kekal", artinya jika segala pengkondisi (yang mengkondisikan sesuatu yang terkondisi) tidak kekal, seberapa jauh lagi yang dapat dikatakan tentang ketidak-kekalannya sesuatu yang terkondisi? Ini adalah ajaran Sang Buddha yang dapat ditemui di Sutta MN 146.

b.) 2 set dari saṅkhāra yang ditemui dalam Sutta-Sutta. Kebingungan dan kontroversi muncul berkenaan dengan terjemahan Saṅkhāra karena Sutta-Sutta berbicara tentang 2 set dari 3 jenis saṅkhāra, dan mereka hampir serupa:
(i) Kāya-saṅkhāra, vacī-saṅkhāra, citta-saṅkhāra.
(ii) Kāya-saṅkhāra, vacī-saṅkhāra, mano-saṅkhāra.

Dalam Nikāya, 2 set dari 3 jenis saṅkhāra ini digunakan secara terpisah, misalnya di Cūḷavedalla Sutta MN 44 dan Kamabhu Sutta SN 41.6 ditemui set pertama, sementara di AN 4.171, SN 12.25, MN 57, dan lain-lain kita menemukan set kedua dari saṅkhāra.

Di MN 44, umat awam Visakha bertanya pada Arahat Dhammadinna, " Yang Mulia, berapa banyakkah saṅkhāra yang ada?" Arahat Dhammadinna menjawab, "Ada tiga saṅkhāra ini, sahabat Visakha: saṅkhāra tubuh jasmani, saṅkhāra ucapan, dan saṅkhāra batin." Jadi ketiga jenis saṅkhāra yang disebutkan di sini (kāya - saṅkhāra, vacī - saṅkhāra, citta - saṅkhāra) adalah persis sama dengan ketiga jenis saṅkhāra di Paṭiccasamuppāda.

Kemudian, beliau menerangkan lebih lanjut, "Sahabat Visakha, bernafas masuk dan bernafas keluar adalah saṅkhāra tubuh jasmani. Pemikiran tertuju dan pemikiran yang terus-menerus adalah saṅkhāra ucapan. Persepsi dan perasaan adalah saṅkhāra batin… Sahabat Visakha, bernafas masuk dan bernafas keluar bersifat jasmani, keadaan-keadaan ini berhubungan dengan tubuh. Itulah sebabnya mengapa bernafas-masuk dan bernafas keluar merupakan saṅkhāra tubuh jasmani. Pada awalnya seseorang menujukan pemikiran, dan meneruskan pemikiran, dan lambat laun dia mengeluarkannya dalam bentuk ucapan. Itulah sebabnya mengapa pemikiran tertuju dan pemikiran yang terus-menerus merupakan saṅkhāra ucapan. Persepsi dan perasaan bersifat batin, keadaan-keadaan ini berhubungan dengan batin. Itulah sebabnya mengapa persepsi dan perasaan merupakan saṅkhāra batin." Ketiga jenis saṅkhāra (kāya-saṅkhāra, vacī-saṅkhāra, citta-saṅkhāra) yang tidak dijelaskan di Paṭiccasamuppāda dijelaskan di sini. sankhārā tubuh jasmani merujuk pada nafas masuk dan keluar. Saṅkhāra ucapan merujuk pada pemikiran tertuju dan pemikiran yang terus-menerus (vitakka-vicāra). Saṅkhāra batin merujuk pada perasaan dan persepsi.

Tubuh bergantungan pada nafas yakni: nafas adalah pengkondisi untuk tubuh jasmani. Pemikiran mengkondisikan ucapan karena kita berpikir sebelum berbicara, oleh karenanya, pemikiran disebut pengkondisi untuk ucapan. Untuk

pergerakkan batin, harus ada persepsi dan perasaan (yang selalu diselingi oleh kesadaran), jadi persepsi dan perasaan adalah pengkondisi untuk batin. Jadi di set pertama dari 3 jenis saṅkhāra ini (kāya-saṅkhāra, vacī-saṅkhāra, citta-saṅkhāra) seperti yang ditemui di Sutta MN 44 dan SN 41.6, saṅkhāra digunakan sebagai pengkondisi.

Untuk memahami kāya, vacī dan citta saṅkhāra sedikit lebih jelas lagi, kembali kita merujuk kepada MN 44. Di MN 44, dinyatakan: "Ketika seorang bhikkhu sedang mencapai berhentinya perasaan dan persepsi (yakni berhentinya kesadaran), awalnya saṅkhāra ucapan berhenti, kemudian saṅkhāra tubuh jasmani, kemudian saṅkhāra batin…. Ketika seorang bhikkhu sedang muncul dari pencapaian berhentinya perasaan dan persepsi, awalnya saṅkhāra batin muncul kemudian saṅkhāra tubuh jasmani, lalu saṅkhāra ucapan."

Sutta SN 36.11 menjelaskan bahwa berhentinya saṅkhāra adalah berhubungan dengan Jhāna. Dikatakan, "Berhentinya saṅkhāra-saṅkhāra adalah secara bertahap. Di Jhāna pertama, ucapan berhenti; di Jhāna kedua, vitakka-vicāra (pemikiran) berhenti; di Jhāna ketiga, pīti (kegirangan) berhenti; di Jhāna keempat, nafas berhenti…di berhentinya perasaan dan persepsi, perasaan dan persepsi berhenti."

Demikianlah, berhentinya ucapan adalah Jhāna pertama, berhentinya vitakka-vicāra (pengkondisi untuk ucapan) adalah Jhāna kedua dan berhentinya nafas adalah Jhāna keempat. Dari sini, kita pahami bahwa ketika seorang Arahat memasuki keadaan berhentinya kesadaran, hal-hal yang berturut-turut terjadi adalah (mengikuti Sutta MN 44 di atas):
1) Vitakka-vicāra (pengkondisi untuk ucapan) berhenti; yakni pencapaian Jhāna kedua.
2) Pernafasan (pengkondisi untuk tubuh jasmani) berhenti, yakni pencapaian Jhāna keempat.
3) Perasaan dan persepsi (pengkondisi untuk batin) berhenti, yakni pencapaian berhentinya perasaan dan persepsi (dan kesadaran).

Dari sini kita pahami bahwa ketika seseorang sedang mencapai berhentinya kesadaran, ketiga jenis saṅkhāra ini harus berhenti secara bertahap. Yang pertama pengkondisi ucapan (pemikiran) berhenti, diikuti oleh pengkondisi tubuh jasmani (nafas) dan yang terakhir pengkondisi batin (perasaan dan persepsi) berhenti.

Set kedua dari 3 jenis saṅkhāra yang terdapat di Sutta-Sutta **(kāya-saṅkhāra, vacī-saṅkhāra, mano-saṅkhāra)** digunakan secara berbeda. Mari kita perhatikan bagaimana mereka disebutkan dalam sutta SN 12.25 (lampiran yang sama juga muncul di AN 4.171) dan MN 57.

Di SN 12.25 Sang Buddha berkata, "Dengan kegelapan batin sebagai kondisi, baik oleh diri sendiri, Ānanda, seseorang mengerjakan saṅkhāra tubuh jasmani (kāya-saṅkhāra) yang diikuti oleh munculnya kesenangan dan penderitaan dari dalam; atau dikarenakan oleh orang lain, seseorang mengerjakan saṅkhāra tubuh jasmani, yang diikuti oleh munculnya kesenangan dan penderitaan dari dalam." (Serupa dengan saṅkhāra ucapan dan pemikiran). Sang Buddha berkata bahwa niat atau kemauan itulah disebut kamma. Jadi di sini, kāya-saṅkhāra, vacī -saṅkhāra dan mano-saṅkhāra merujuk pada pembentukkan kamma.

Di MN 57, Sang Buddha berkata, "Dan apa, Punna, tindakan gelap dengan hasil yang gelap? Di sini, seseorang membangkitkan saṅkhāra tubuh jasmani yang menyebabkan penderitaan, saṅkhāra ucapan yang menyebabkan penderitaan, saṅkhāra pemikiran yang menyebabkan penderitaan…" Di sini, Sang Buddha berbicara tentang tindakan gelap, yang tidak bermanfaat. Jadi, sekali lagi ketiga jenis saṅkhāra ini (kāya, vacī, mano) merujuk kepada pembentukkan kamma.

2 set dari 3 jenis saṅkhāra ini yang digunakan secara berbeda dalam Sutta tidak seharusnya membingungkan kita. Kāya, vacī dan citta-saṅkhāra secara berturut-turut merujuk pada pernafasan, pemikiran serta perasaan-dan-persepsi. Mereka adalah 3 jenis pengkondisi yang mengkondisikan fungsi kehidupan dari suatu makhluk. Kita berfungsi melalui tubuh jasmani, ucapan dan batin. Kāya, vacī dan mano-saṅkhāra merujuk pada bentukan kamma seperti yang ditunjukkan di atas. Bentukan kamma bisa saja bajik, tak bajik atau netral (menurut SN 12.51) dengan hasil yang berbeda-beda.

c.) Mengapa Saṅkhāra seharusnya bermakna pengkondisi dalam Paṭiccasamuppāda. Sekarang, mari kita teliti alasan-alasan yang menuntun kita pada kesimpulan bahwa saṅkhāra dalam konteks Paṭiccasamuppāda lebih mengarah pada pengkondisi daripada pembentukan kamma kehidupan masa lampau :-

1) Abhidhamma dan Kitab Komentar menyebut bahwa Citta dan Mano adalah serupa dalam konteks Paṭiccasamuppāda, yang menuntun mereka pada kesimpulan bahwa sankhārā merujuk pada pembentukan Kamma. Ketika kita melihat ke dalam Nikāya, kita menemukan bahwa :

(a) dalam Sutta-Sutta yang menjelaskan saṅkhāra yang digunakan dalam Paṭiccasamuppāda (misalnya SN 12.2, MN 9) mereka selalu berbicara tentang serangkaian Kāya/Vacī/Citta-saṅkhāra, tidak pernah sekalipun rangkaian Kāya/Vacī/Mano-saṅkhāra;
(b) dalam Sutta-Sutta yang membahas saṅkhāra yang digunakan sebagai bentukan kamma (misalnya SN 12.25, AN 4.171, MN 57) mereka selalu berbicara tentang serangkaian Kāya/Vacī/Mano-saṅkhāra, tidak pernah sekalipun tentang Kāya/Vacī/Citta-saṅkhāra;

(c) dalam Sutta-Sutta yang membahas saṅkhāra dalam hubungannya dengan penghentian, yakni sebagai pengkondisi (misalnya SN 41.6, MN 44), mereka selalu menyebutkan rangkaian Kāya/Vacī/Citta-saṅkhāra, tidak pernah sekalipun tentang rangkaian Kāya/Vacī/Mano-saṅkhāra.

Jadi di sini, jelaslah pembuktian bahwa tidak ada kekeliruan dalam Sutta-Sutta sehubungan dengan Citta&Mano. Tidak dapat ditemui satu Sutta pun yang menunjukkan pencampuran antara Citta dan Mano. Seperti apa yang dikatakan Abhidhamma dan Kitab Komentar, Citta dan Mano sinonim/sama dalam Paṭiccasamuppāda, maka kita dapat mengharapkan untuk menjumpai setidaknya satu Sutta yang dapat menunjukkannya (misalnya Citta-saṅkhāra digunakan sebagai pembentukan Kamma atau Mano-saṅkhāra digunakan sebagai pengkondisi). Jadi apabila kita mengandalkan Nikāya, kita harus berkata bahwa saṅkhāra dalam konteks Paṭiccasamuppāda merujuk pada Kāya/Vacī/Citta-saṅkhāra yang digunakan sebagai pengkondisi dan berhubungan dengan penghentian seperti yang diberikan dalam Sutta SN 41.6 dan MN 44.

2) Susunan formula dari Kesunyataan Mulia kedua adalah : "Dan apa, para bhikkhu, asal mula penderitaan? Nafsu keinginan yang menghasilkan keberadaan selanjutnya…" Jadi nafsu keinginanlah (yang menimbulkan keterikatan) yang menghasilkan kelahiran kembali. Kita dapat juga berkata keinginan untuk hidup yang menyebabkan suatu makhluk untuk dilahirkan kembali (atau berlanjut keberadaannya), karena keinginan untuk hidup berhubungan langsung dengan nafsu keinginan dan keterikatan.

Mari kita lihat Sutta SN 12.37 dimana Sang Buddha berkata : "Tubuh jasmani, para bhikkhu, bukanlah milikmu, juga bukan milik orang lain. Hendaknya kita katakan berasal dari kamma masa lampau (purāṇam kamma), dari rencana, dari kemauan, dari perasaan". Ketika kita melihat kepada 4 faktor ini, kita menemukan :

(i) kamma masa lampau (*past-life kamma*)– kamma pada dasarnya adalah niat atau kemauan.

(ii) Rencana (*plans*) – untuk melakukan ini atau itu, yakni ambisi/keinginan yang tidak terpenuhi.

(iii) kemauan (*volitions*)– niat/kemauan untuk hidup (pada dasarnya) yang berhubungan dengan kamma dan nafsu keinginan.

(iv) perasaan (*feelings*)– hasrat terhadap sesuatu/seseorang yang amat dicintai, dan lain-lain.

Ketika kita menganalisa ke 4 faktor ini, kita menjumpai bahwa rencana, kemauan dan perasaan berhubungan langsung dengan nafsu keinginan untuk keberadaan (kelahiran kembali) sementara kamma masa lampau adalah faktor yang pasif untuk kelahiran kembali, bila tidak, ia seharusnya dikelompokkan bersamaan dengan kemauan. Kelihatannya bahwa kamma masa lampau merujuk pada

kamma masa lampau yang biasa sementara kemauan adalah kamma khusus dari keinginan untuk hidup yang berhubungan langsung dengan kelahiran kembali. Bukan kamma masa lampau yang menghasilkan kelahiran kembali, tetapi keinginan untuk hidup yang disebabkan oleh kegelapan batin. Hasil dari Kamma masa lampau akan berfungsi jika ada kelahiran kembali, yang menentukan jenis dunia yang ditimbulkan oleh kesadaran, menyenangkan atau menderita atau perasaan netral yang dialami, dan lain-lain. Kasus dari pembunuh Angulimala adalah ilustrasi yang sangat bagus. Dia menciptakan kamma buruk yang sangat berat, tetapi tidak membawa pada kelahiran kembali. Dengan melenyapkan kegelapan batin dan nafsu keinginan, dan juga melepaskan keinginan untuk hidup, Arahat Angulimala sepenuhnya mengakhiri kelahiran kembali. Juga, kita lihat bahwa asañña-satta (makhluk tanpa persepsi, perasaan & kesadaran) dari alam Jhāna 4 berhenti menciptakan kamma, karena mereka tidak mempunyai kesadaran, hanya memiliki tubuh, tetapi ini tidak mengakhiri kelahiran kembali. Jadi walaupun kamma masa lampau pada dasarnya adalah niat atau kemauan, tetapi tidak disatukan dengan faktor (iii), kemauan yang berkaitan dengan niat/kemauan untuk hidup. Di sinilah alasannya mengapa ada 2 rangkaian dari saṅkhāra dalam Sutta-Sutta. Rangkaian dari Kāya/Vacī/Mano-saṅkhāra tidak diragukan merujuk pada kemauan sebagai pembentukan kamma. Rangkaian Kāya/Vacī/Citta-saṅkhāra yang akan ditunjukkan di bawah merujuk pada kemauan sebagai pengkondisi.

Ketika kita menganalisa pengkondisi - pengkondisi, kita menemukan :
(i) Kāya-saṅkhāra, yakni pernafasan, adalah disengajai/diniati (dengan tujuan untuk hidup), bukan tidak disengajai. Kita hanya menyadarinya ketika nafas kita terganggu dan kita sedang kekurangan nafas – betapa terdesaknya keinginan untuk bernafas!
(ii) vacī-saṅkhāra, yakni pemikiran, pada dasarnya berhubungan dengan pelindungan diri dan penjagaan diri. Tanpa faktor ini, suatu makhluk tidak dapat bertahan hidup di dunia.
(iii) Citta-saṅkhāra, yakni perasaan dan persepsi, diikuti oleh kemauan, di sini adalah kemauan untuk hidup.

Jadi, ketiga pengkondisi tersebut semuanya berhubungan dengan menopang hidup suatu makhluk, yakni berhubungan dengan kemauan untuk hidup. Jadi, dikarenakan kegelapan batin maka ada niat/kemauan untuk hidup dan ke 3 pengkondisi bekerja menopang hidup dan berfungsinya suatu makhluk melalui tubuh jasmani, ucapan dan pemikiran. Apabila kehidupan telah tertopang, ia mengkondisikan munculnya kesadaran, mentalitas-materi, dan lain-lain (mata rantai lainnya) – menjadi penyebab munculnya keseluruhan massa penderitaan. Jadi pengkondisi berhubungan dengan Paṭiccasamuppāda. Ini adalah penjelasan yang lebih baik daripada berkata bahwa kita menciptakan kamma di masa lampau kita dikarenakan oleh kegelapan batin – yang tidak tampak dalam

kehidupan ini dan tidak menjelaskan mengapa saya terus ada sekarang, saat yang satu ke saat yang lain (yang dijelaskan pengkondisi).

3) Untuk menjelaskan berhentinya penderitaan, yakni pencapaian parinibbāna, kita dihadapkan dengan pertanyaan yang sangat penting, yakni : "Apakah pencapaian parinibbāna harus selalu mengalami proses berhentinya pengkondisi seperti yang tertera dalam Cūḷavedalla Sutta, MN 44?" Jika benar, maka dengan jelas menunjukkan bahwa saṅkhāra dalam konteks Paṭiccasamuppāda merujuk pada pengkondisi dan bukan bentukan kamma.

Ketika kita meneliti Mahā Parinibbāna Sutta, DN 16, kita menjumpai bahwa untuk memasuki parinibbāna, Sang Buddha harus :

(i) dengan sengaja melepaskan kemauan untuk hidup, dan
(ii) memasuki parinibbāna dari Jhāna 4.

Ini menunjukkan bahwa Sang Buddha mengalami proses berhentinya pengkondisi dalam pencapaian parinibbāna. Ketika kita mempertimbangkan bahwa parinibbāna adalah suatu keadaan dari berhentinya persepsi dan perasaan (DN 11), maka kita memahami mengapa pencapaian parinibbāna harus mengalami proses berhentinya pengkondisi. Juga Jhāna – Jhāna adalah selang keadaan antara kesadaran normal yang disadari dan berhentinya kesadaran (parinibbāna), itulah sebabnya mengapa mereka harus dicapai dalam memasuki parinibbāna. Jika saṅkhāra berarti pembentukan kamma, maka Sang Buddha tidak perlu dengan sengaja melepaskan kemauan untuk hidup atau mengalami berhentinya pengkondisi (yakni Jhāna ke 2, Jhāna ke 4, penghentian) berhubung Beliau telah mengakhiri pembentukan kamma (yang sepatutnya secara otomatis menuntun Beliau pada berhentinya kesadaran). Ini mengkonfirmasikan bahwa saṅkhāra dalam konteks Paṭiccasamuppāda berarti pengkondisi, bukan pembentukan kamma.

Seseorang dapat melanjuti argumen bahwa pencapaian penghentian di MN 44 hanyalah penghentian sementara yang bahkan Anāgāmi dapat mengalaminya sementara penghentian yang disebutkan dalam Paṭiccasamuppāda adalah penghentian yang permanen. Tetapi, pertanyaan apakah pencapaian penghentian adalah relevan dengan Paṭiccasamuppāda atau tidak, hal ini tidak bergantung pada faktor waktu, berhubung waktu untuk terwujudnya akibat yang dihasilkan bukanlah pertimbangan dalam Paṭiccasamuppāda. Akan tetapi, seharusnya menjadi pertanyaan apakah hanya Anāgāmi dan Arahat saja yang dapat mengalaminya (penghentian), yakni menuntun pada parinibbāna, atau apakah orang lain dapat mengalaminya tanpa tertuntun menuju parinibbāna. Sejauh yang kita ketahui hanya Anāgāmi dan Arahat saja yang dapat mengalaminya. Juga Sutta AN 7.6.52 memberikan perumpamaan dari Anāgāmi yang berdiam tenang secara alami menuju parinibbāna seperti kepingan besi

panas yang dipadamkan, yang menunjukkan bahwa Anāgāmi tidak perlu berjuang lagi untuk pencapaian parinibbāna.

4) Jika kita menerjemahkan saṅkhāra sebagai pembentukan kamma, maka pembentukan kamma mengkondisikan kesadaran (yang diterjemahkan sebagai kelahiran kembali menurut Abhidhamma/Kitab Komentar). Maka, kamma masa lampau (mata rantai no.2) mengkondisikan kelahiran masa sekarang (mata rantai no.3). Tetapi, pada mata rantai urutan bawah, kita menemukan bahwa nafsu keinginanlah (mata rantai no.8), keterikatan (mata rantai no.9) dan keberadaan (mata rantai no.10) yang mengkondisikan kelahiran kembali (mata rantai no.11). Jadi, ada kontradiksi dalam hal penyebab kelahiran kembali. Tetapi, dengan pengkondisi sebagai terjemahannya, tidak ada kontradiksi karena pengkondisi berhubungan langsung dengan nafsu keinginan dan keterikatan seperti yang disebutkan di atas.

5) Sang Buddha berkata bahwa Dhamma Beliau adalah "sanditthiko" - dapat dilihat/dibuktikan dalam kehidupan ini juga. Maka oleh itu, kita menjumpai, sebagai contoh, di Maha Nidāna Sutta (DN 15), Paṭiccasamuppāda hanya dijelaskan dengan 10 mata rantai daripada 12 mata rantai pada umumnya. Dengan pengecualian avijjā dan saṅkhāra, dan mulai dengan viññāṇa (kesadaran), yakni keberadaan saat ini. Jadi kelihatannya bahwa Paṭiccasamuppāda berhubungan dengan kehidupan saat ini yang mengkondisikan kehidupan selanjutnya, yakni interpretasi 2 masa kehidupan. Terjemahan saṅkhāra sebagai pengkondisi sesuai dengan interpretasi 2 masa kehidupan.

Kamma masa lampau tidak mudah dibuktikan. Tidak begitu jelas membandingkan dengan melihat bahwa kita ada karena pengkondisi dari perasaan-persepsi, pernafasan dan pemikiran. Ini sekali lagi menunjukkan bahwa terjemahan saṅkhāra sebagai pengkondisi lebih diterima daripada pembentukan kamma.

d.) Kewaspadaan. Apabila kita ingin mengikuti opini dari pendahulu yang menyusun Abhidhamma dan Kitab Komentar, kita harus meneliti seberapa jauh mereka dapat diandalkan. Tanpa ragu, Abhidhamma memiliki beberapa kontradiksi yang serius dengan Nikāya (lihat buku "Samatha dan Vipassana" oleh pengarang) sementara Kitab komentar berisi banyak kontradiksi. Dengan demikian, kita pantas sepenuhnya bergantungan pada 4 Nikāya yang awal. Kita dapat menggunakan Abhidhamma dan Kitab Komentar hanya pada saat mereka tidak berkontradiksi dengan Nikāya. Tetapi, buktinya ada kontradiksi di sini.

Kita juga harus waspada dengan pemenggalan bagian Sutta yang kita pakai sebagai contoh Paṭiccasamuppāda semata-mata karena Sutta tersebut tercantum dalam Nidāna Saṃyutta. Sebagai contohnya di Sutta SN 12.61 Sang Buddha

berkata : "Tetapi, para bhikkhu, apa yang kita sebut citta, apa yang kita sebut mano, apa yang kita sebut viññāṇa, orang biasa yang tidak terlatih tidak mampu merasa muak dengannya, mereka tidak mampu berhenti menginginkannya, atau lepas darinya". Jadi, seseorang cukup kabur dengan mengatakan bahwa penggunaan tata bahasa dari pernyataan ini bersifat tunggal dalam hal "Tetap saja apa yang kita sebut citta … mano … viññāṇa …" yang secara tidak langsung menyatakan kesamaan dari 3 hal ini.. citta, mano dan viññāṇa; dan karena Sutta muncul di Nidāna Saṃyutta, Saṃyutta Paṭiccasamuppāda, dengan demikian, hal itu berarti bahwa citta, mano dan viññāṇa adalah serupa dalam konteks Paṭiccasamuppāda! Tetapi, kita tahu secara pasti tidak demikian halnya, bila tidak, mata rantai no.3, viññāṇa, dapat digantikan dengan citta atau mano, yakni mano mengkondisikan nāma-rūpa , dan sebaliknya, hal ini tidak benar.

MATA RANTAI KE 1. AVIJJĀ/KEGELAPAN BATIN

Akar daripada keberadaan dan penderitaan adalah kegelapan batin. Dijelaskan dalam Sutta sebagai berikut "Tidak mengetahui tentang penderitaan, tidak mengetahui tentang asal mula penderitaan, tidak mengetahui tentang berhentinya penderitaan, tidak mengetahui tentang jalan menuju berhentinya penderitaan (yakni ketidaktahuan tentang 4 Kesunyataan Mulia) – Inilah yang disebut dengan kegelapan batin."

MN 9 (Samma Diṭṭhi Sutta) menyatakan : "Dengan munculnya āsava, muncullah kegelapan batin…Dengan munculnya kegelapan batin, muncullah āsava." Dengan kata lain, penyebab daripada kegelapan batin adalah āsava dan penyebab dari āsava adalah kegelapan batin. Mereka saling mengkondisikan satu sama lain. Āsava secara harafiah berarti pengaliran (*leakage*) dan tepat diterjemahkan sebagai suatu keadaan pengaliran mental yang tidak terkendali. Dengan demikian, kita telah menyelesaikan penjelasan setiap mata rantai dari 12 mata rantai. Selanjutnya, kita lanjut pada jalan untuk mengakhiri keseluruhan massa penderitaan ini.

JALAN MENUJU LENYAPNYA PAṬICCA SAMUPPĀDA:

Munculnya Dukkha :

Di MN 38 (Maha Taṇhā Saṅkhaya Sutta), dijelaskan sebagai berikut, "Ketika melihat bentuk dengan mata, dia bernafsu terhadapnya jika itu menyenangkan; dia merasa jijik jika itu menyakitkan. Dia berdiam dengan perenungan pada tubuh yang belum kokoh, dengan batin yang terbatas, dan dia tidak memahami yang sebenarnya tentang pembebasan oleh batin dan pembebasan oleh kebijaksanaan dimana keadaan-keadaan yang tak bajik tersebut berhenti tanpa sisa. Karena dia disibukkan dengan menyukai dan menolak, maka perasaan apapun yang dia rasakan, entah menyenangkan atau menyakitkan atau bukan

menyakitkan pun bukan menyenangkan, dia bergembira di dalam perasaan itu, menyambutnya, dan mempertahankannya. Ketika dia melakukan demikian, kegembiraan muncul di dalam dirinya. Di sini, kegembiraan di dalam perasaan-perasaan adalah kemelekatan. Dengan kemelekatan sebagai kondisi, keberadaan terjadi; dengan keberadaan sebagai kondisi, kelahiran terjadi; dengan kelahiran sebagai kondisi, penuaan & kematian, kesedihan dan ratap tangis, rasa sakit, kemuraman dan keputusasaan terjadi. Demikianlah asal mula seluruh massa penderitaan ini."

Ini hanya penjelasan untuk mata. Secara serupa, "Ketika mendengar bunyi dengan telinga… mencium bebauan dengan hidung…mencicipi cita rasa dengan lidah…dan seterusnya." Dia bernafsu terhadapnya jika itu menyenangkan. Jika itu menyakitkan, dia merasa jijik. Demikianlah dia bergembira di dalam perasaan itu, menyambutnya, dan mempertahankannya. Ini adalah penyebab daripada keseluruhan massa penderitaan.

Lenyapnya Dukkha :

"Disini, para bhikkhu, seorang Tathāgata muncul di dunia …dan sebagainya…" (yakni penjelasan umum tentang bagaimana seseorang mendengarkan Dhamma, memahaminya dan melepaskan keduniawian dan mengembangkan 4 jhāna). Sutta MN 38 melanjutkan, "Ketika melihat bentuk dengan mata, dia tidak bernafsu terhadapnya jika itu menyenangkan; dia tidak merasa jijik jika itu menyakitkan. Dia berdiam dengan perenungan pada tubuh yang telah kokoh, dengan batin yang tak-terukur, dan dia memahami sebagaimana adanya tentang pembebasan oleh batin dan pembebasan oleh kebijaksanaan dimana keadaan-keadaan yang tak bajik itu telah berhenti tanpa sisa. Setelah meninggalkan menyukai dan menolak demikian, maka perasaan apapun yang dia rasakan, baik menyenangkan atau menyakitkan atau bukan menyakitkan pun bukan menyenangkan, dia tidak bergembira di dalam perasaan itu, tidak menyambutnya, tidak tetap mempertahankannya. Karena dia tidak melakukan demikian, kegembiraan pada perasaan-perasaan pun berhenti di dalam dirinya. Dengan berhentinya kegembiraan, berhentilah kemelekatan; dengan berhentinya kemelekatan, berhentilah keberadaan; dengan berhentinya keberadaan, berhentilah kelahiran; dengan berhentinya kelahiran, berhentilah penuaan & kematian, kesedihan, ratap tangis, rasa sakit, kemuraman dan keputusasaan. Demikianlah berhentinya keseluruhan massa penderitaan ini."

Serupa halnya dengan mendengarkan bunyi dengan telinga, mencium bebauan, dan seterusnya.. Ini adalah jalan untuk mengakhiri penderitaan, yakni tidak dipengaruhi oleh keadaan menyenangkan dan menyakitkan. Karena dia tidak bergembira dalam perasaan, maka berhentilah kemelekatan. Berhentinya kemelekatan membawa pada berhentinya keberadaan, dan oleh sebab itu,

berhentinya kelahiran, yang menuntun pada berhentinya penderitaan. Demikianlah jalan keluar dari penderitaan adalah dengan mengatasi perasaan.

Jika kita memperhatikan dengan baik ke 12 mata rantai dari Paṭiccasamuppāda, kita tidak menemukan di titik manapun untuk mematahkan mata rantai ini kecuali pada titik perasaan. Mengapa? Karena kegelapan batin mengkondisikan munculnya pengkondisi; pengkondisi mengkondisikan munculnya kesadaran, kesadaran mengkondisikan munculnya mentalitas-materi, dan seterusnya.. kecuali di antara perasaan dan nafsu keinginan. Perasaan tidak semestinya menimbulkan nafsu keinginan.

a.) Pentingnya Jhāna. Untuk seorang biasa yang tidak melatih batinnya, perasaan menimbulkan nafsu keinginan. Dia bernafsu pada perasaan, yakni kesenangan indera, untuk menjauhi dirinya dari dukkha, karakteristik kehidupan. Tetapi, seseorang yang melatih batinnya, perasaan tidak menimbulkan nafsu pada kesenangan indera karena dia mengetahui kebahagiaan yang lebih tinggi. Dia mengetahui kebahagiaan Jhāna yang lebih tinggi dan lebih damai dari kesenangan indera. Hanya melalui kebahagiaan inilah dia dapat melepaskan nafsu kesenangan indera. Kita harus perhatikan di sini bahwa berdiam dalam Jhāna tidak membawa pada kecenderungan pada kemelekatan (MN 44 – disebutkan di mata rantai no.7).

Pentingnya Jhāna ditunjukkan di MN 14, Cūḷadukkhakkhanda Sutta : Suatu hari, sepupu Sang Buddha, Mahanama, datang untuk berjumpa dan berbicara dengan Sang Buddha. Dia berkata bahwa dia memahami Dhamma dan mengetahui bahwa keserakahan, kebencian dan kebodohan batin tidak bajik; namun walaupun dia memahami Dhamma, keserakahan, kebencian dan kebodohan batin masih menyerbu batinnya dan bertahan, dan dia ingin mengetahui alasannya. Sang Buddha berkata, "Walaupun seorang siswa Ariya telah melihat dengan jelas sebagaimana adanya dengan kebijaksanaan yang tepat bagaimana kesenangan indera memberi sedikit kebahagiaan, banyak penderitaan dan banyak keputus-asaan dan berapa besar bahaya di dalamnya, selama dia masih belum mencapai pīti dan sukha (kegirangan & kebahagiaan) yang terpisah dari kesenangan indera terpisah dari keadaan-keadaan tak bajik, atau terhadap sesuatu yang lebih damai dari itu, dia masih dapat tertarik pada kesenangan indera."

Ini adalah pernyataan yang sangat penting. Dari sini, kita memahami bahwa seseorang tidak dapat melepaskan kesenangan indera sampai kebahagiaan yang lebih tinggi tercapai. Dengan kata lain, kita hanya dapat melepaskan kesenangan indera dengan pencapaian Jhāna. Sampai kita mengalami pīti dan sukha (Rupa Jhāna) atau sesuatu yang lebih damai (Arupa Jhāna), kita masih dapat tertarik pada kesenangan indera.

Di sini, menurut Kitab Komentar, Mahanama sudah menjadi seorang Sakadāgāmi tetapi belum mencapai Jhāna. Jadi Sutta ini menunjukkan bahwa bahkan seorang siswa Ariya yang telah memahami Dhamma dan memiliki kebijaksanaan dapat tertarik pada kesenangan indera. Kita diikat dan diselimuti oleh kesenangan indera. Satu-satunya cara untuk melepaskan kesenangan indera adalah dengan menggantikannya dengan sesuatu yang lebih tinggi, yakni kedamaian dan kebahagiaan Jhāna. Ini pentingnya pelatihan Jhāna. Oleh sebab itu, di Sutta AN 6.6.64 Sang Buddha berkata : "Demikianlah, bahwasanya para bhikkhu, Samādhi (Jhāna) adalah jalannya, tanpa Samādhi bukanlah jalannya." Lalu di Sutta SN 12.23 kondisi untuk melihat sesuatu sebagai yang sebenarnya (yathā-bhūta- ñāṇa-dassana) dikatakan sebagai Samādhi.

Kebenaran yang sangat mendalam hanya dapat dipahami melalui konsentrasi yang sangat mendalam. Dengan kata lain, konsentrasi yang dangkal hanya memungkinkan pemahaman yang dangkal dari kebenaran. Tidak ada jalan pintas. Jadi di Sutta SN 12.10 Sang Buddha berkata bahwa Beliau memahami Paṭiccasamuppāda dengan menggunakan Yoniso Manasikāra. Yoni berarti sumber dan manasikāra berarti perenungan/pertimbangan. Jadi Yoniso Manasikāra berarti perenungan/pertimbangan yang mengarah pada sumber dari masalah, yakni penuh pertimbangan/perhatian, dan ini membutuhkan batin yang sangat jernih dan kebijaksanaan yang tinggi. Jadi dengan menggunakan yoniso manasikāra, Bodhisatta menelusuri penyebab penderitaan melalui setiap mata rantai yang saling bergantungan sampai kepada penyebab pertama, yakni kegelapan batin. Jadi, cara untuk memahami Paṭiccasamuppāda adalah melalui Yoniso Manasikāra, dan bukan Sati (perhatian).

b.) Paṭiccasamuppāda sangat mendalam & halus. Sekarang di Maha Nidāna Sutta (DN 15) Ānanda berkata, " Sungguh luar biasa dan mengagumkan, Bhante, walaupun Paṭiccasamuppāda ini kelihatannya sangat mendalam dan sungguh sangat mendalam, namun saya dapat melihatnya dengan jelas sekali."

Sang Buddha berkata, "Jangan berkata demikian, Ānanda! Jangan berkata demikian, Ānanda! Paṭiccasamuppāda ini, Ānanda, kelihatannya sangat mendalam dan sungguh sangat mendalam. Karena tidak memahami dan menembusi Dhamma ini, Ānanda, generasi ini telah menjadi seperti benang kusut, segumpal tali kusut, seperti alang-alang kusut, tidak mampu mengatasi lingkaran kelahiran kembali dan kematian beserta alam-alam menderita, tempat tujuan yang menyedihkan dan alam-alam rendahnya."

Di sini, Sang Buddha berkata bahwa Paṭiccasamuppāda sangat mendalam dan topik yang sangat halus. Apa yang telah kita hadirkan di sini adalah penjelasan sederhana menurut Sutta-Sutta. Dikatakan halus karena adanya beberapa sambungan di antara mata rantai yang tidak dapat kita pahami sepenuhnya, misalnya, sambungan antara kemelekatan dan keberadaan. Keberadaan berarti

keberadaan dari dunia dalam batin kita atau kesadaran. Sekarang, bagaimana kemelekatan menyebabkan dunia muncul dalam batin kita? Untuk memahami hal ini, kita membutuhkan batin yang sangat jelas dan kebijaksanaan yang tinggi. Batin yang sangat jelas dan kebijaksanaan yang tinggi hanya dapat diperoleh melalui konsentrasi yang amat mendalam (Jhāna, didukung oleh 7 faktor lainnya dari Jalan Ariya Berunsur Delapan).

c.) Satipaṭṭhāna hanya menuntun pada satu jalan. Beberapa buku menginterpretasikan Satipaṭṭhāna sebagai "hanya inilah satu-satunya jalan", misalnya terjemahan dalam Satipaṭṭhāna Sutta. Itu adalah terjemahan yang sangat tidak tepat dan menyesatkan. Kata Palinya adalah Ekayana Maggo yang terdiri dari 3 kata Pali, yakni eka (satu), ayana (arah) dan maggo (jalan). Secara harafiah berarti "satu arah perjalanan" atau "satu arah jalan".

Yang Mulia Ñāṇamoli menerjemahkan Ekayana Maggo dengan sangat baik, yakni Jalan yang hanya menuntun pada satu arah saja. Ini mengartikan bahwa pelatihan Satipaṭṭhāna menuntun kita keluar dari Samsara, dan bukan ke arah yang lainnya. Satipaṭṭhāna bukanlah satu-satunya jalan karena Sang Buddha berbicara mengenai 37 Bodhipakkhiyā Dhamma, yakni 4 Satipaṭṭhāna, 4 Iddhipāda, 4 Sammappadhāna, 5 Bala, 5 Indriya, 7 Bojjhaṅga, Jalan Ariya Berunsur Delapan. Di MN 149, Sang Buddha mengatakan bahwa apabila Jalan Ariya Berunsur Delapan sepenuhnya dikembangkan, semua 37 Bodhipakkhiyā Dhamma juga akan sepenuhnya dikembangkan dengan sendirinya.

KESIMPULAN

Argumen yang mendukung interpretasi satu masa kehidupan adalah bahwa dunia atau keberadaan muncul (dan berakhir) dengan munculnya (berhentinya) setiap saat dari kesadaran. Jadi dukkha adalah ciri khas kehidupan dari satu saat ke saat yang lainnya dan oleh sebab itu, lebih praktis untuk menginterpretasikan Paṭiccasamuppāda sebagai proses dari satu saat ke saat yang lainnya. Ini cukup dapat diterima kecuali untuk penjelasan Kelahiran (mata rantai no.11) dan Penuaan – Kematian (mata rantai no.12).

Kekurangan dari interpretasi tradisional 3 masa kehidupan oleh Abhidhamma dan Kitab Komentar terletak pada penjelasan dari nāma-rūpa (mata rantai no.4) dan saṅkhāra (mata rantai no.2). Seperti yang kita lihat, Paṭiccasamuppāda menurut beberapa Sutta (mis, DN 15) kelihatannya sesuai dengan penjelasan 2 masa kehidupan.

Jadi, itulah penjelasan dari Paṭiccasamuppāda. Paṭiccasamuppāda membuat seseorang memahami terkondisinya dukkha dan dapat diluaskan ke terkondisinya segala sesuatu dalam keberadaan, bagaimana sesuatu muncul

bergantungan pada sesuatu yang lainnya, dan oleh sebab itu, tidak ada jiwa/roh (atta) – sesuatu hal yang abadi, tidak berubah, yang tidak terkondisi.

Ciram Tiṭṭhatu Saddhammo

"Sekarang, sejauh ini, para bhikkhu, ketika seorang siswa Ariya mengetahui Paṭiccasamuppāda, mengetahui munculnya Paṭiccasamuppāda, mengetahui lenyapnya Paṭiccasamuppāda, mengetahui jalan menuju lenyapnya Paṭiccasamuppāda, dia yang kita sebut siswa Ariya yang telah memenangkan pandangan, yang telah memenangkan pengetahuan, yang telah tiba pada Dhamma yang baik ini, yang melihat Dhamma yang baik ini, yang memiliki pengetahuan seorang yang terlatih, yang memiliki kebijaksanaan seorang yang terlatih, yang telah memasuki arus Dhamma, yang memiliki pengetahuan Ariya tentang kemuakan keduniawian, yang berdiri mengetuk pintu tiada-kematian."

Saṃyutta Nikāya 12.27
Nidāna Saṃyutta, Sutta No. 27